Die Einheit des Seins in Christus

nach der Lehre

des hl. Thomas von Aquin.

Von

Dr. Friedrich Abert,
Professor der Theologie am k. Lyceum.

Programm

zum Jahresberichte des Königlichen Lyceums zu Regensburg

für das Studienjahr 1888/89.

Stadtamhof.
Druck von J. & K. Mayr.
1889.

Einleitung.

Das Eintreten Christi in die Menschheit und sein öffentliches Auftreten ist eine weltgeschichtliche Thatsache. So viele Millionen begeisterter Anhänger aus allen Völkern und Ständen und aus allen Jahrhunderten, wie er, hat noch kein Philosoph je gewonnen, solch weltumgestaltende, bis auf unsre Tage herab dauernde Spuren seiner Thätigkeit hat noch kein Staatenlenker und Welteroberer je hinterlassen. Seine Ideen beherrschen durch die Kulturvölker die Welt, sein Geburts- und sein Auferstehungstag beherrscht das Jahr und die Zeitrechnung der civilisierten Nationen.

Aber Christus ist nicht blos eine weltgeschichtliche Persönlichkeit: er ist auch zugleich ein Geheimnis, und zwar das größte Geheimnis von allen Werken Gottes nach Aussen: „denn nichts Wunderbareres kann ausgedacht werden von all dem was Gott gethan, als dieses, daß der wahre Gott, Gottes Sohn, wahrer Mensch ward.“ [1]) Christus ist, wie die Kirche mit dem hl. Petrus bekennt, [2]) nicht blos Menschensohn, sondern auch Gottessohn, wahrer Gott und wahrer Mensch. Weil nun dies ein Wunder ist über alle Wunder, so haben „alle andern wunderbaren Werke Gottes,“ die er gewirkt hat vom Anbeginn der Menschengeschichte an und die er in unsern Tagen noch wirkt durch die wunderbare Forterhaltung und Ausbreitung seiner Kirche, „zum Endziel den Glauben an eben dieses wunderbarste aller göttlichen Werke.“ [3])

Aber eben durch dieses Geheimnisvolle seines Wesens ward Christus, den Gott gesetzt hat als den Eckstein, der die Gottheit und die Menschheit in sich, und die Völker unter sich einte, der Stein des Anstoßes für den Unglauben. [4])

---

1) S. Thomas, Cont. Gent. IV, 27.
2) Matth. 16, 13—16.
3) C. g. l. c.
4) 1. Petr. 2, 7. 8.

Die Lehre von einem Gott, welcher in der Schwachheit des Fleisches geboren ward, gelitten hat und gestorben ist, war den Juden ein Ärgernis und erschien den Heiden als eine Thorheit.[1]) Von ihnen beeinflußt suchten auch Solche, die auf seinen Namen getauft waren, das Geheimnis des Kreuzes seines Inhaltes zu berauben,[2]) indem sie Christus auflösten und teilten.[3]) Die Einen, von den Ebioniten in den ersten Zeiten der Kirche angefangen bis auf die Rationalisten und Ungläubigen unsrer Tage, läugneten seine göttliche Natur und erklärten ihn für einen bloßen Menschen, allerdings den gottbegabtesten und gottähnlichsten derselben. Die Andern, die Doketen, anerkannten seine Gottheit, läugneten aber die Wahrheit seiner menschlichen Natur, indem sie ihm einen bloßen Scheinleib zuschrieben.

Da nach Zurückweisung des Ebionitismus und Doketismus, wie nach Überwindung des Arianismus, welcher sowohl die menschliche als die göttliche Natur Christi bekämpft hatte, Gottheit und Menschheit des Erlösers unerschütterlich feststanden und nicht mehr direkt angetastet werden konnten, wandte sich die Häresie gegen die geheimnisvolle Einheit beider in Christo. Diese ist nach Nestorius keine wahre, eigentliche, substantielle sondern nur eine moralische, äussere Verbindung. Der ewige Logos und der Mensch Jesus von Nazareth sind zwei verschiedene Personen, aber enge mit einander verbunden, weit enger, als der Mensch mit dem Gewande, das er trägt und die Gottheit mit dem Tempel, den sie bewohnt. Deshalb heißt Christus passend Emmanuel, d. h. ein Mensch, mit dem Gott ist; von einem zwei oder drei Monate alten Gott aber zu reden, sei ungereimt. So lehrt Nestorius eine Einwohnung, nicht aber eine Menschwerdung des Logos.

War diese Irrlehre nichts anderes als eine feinere Form des Ebionitismus, so war der Monophysitismus, welcher sofort nach der Verwerfung des Nestorianismus sich erhob, eine Erneuerung des Doketismus. Indem Eutyches in der Opposition gegen den Nestorianismus die Einheit der Person in Christus bis zur Einheit der Natur überspannte, und eine Verwandlung der Menschheit in die Gottheit oder auch die Vermischung beider zu einer dritten Natur behauptete, hob er, wie die

---

[1]) 1. Cor. 1, 23.
[2]) 1. Cor. 1, 17.
[3]) 1. Joann 4, 2. 3.

Wahrheit der menschlichen, so auch die der göttlichen Natur auf. Eine feinere Form des Monophysitismus hinwieder ist der Monotheletismus, welcher Christus nur Einen Willen zuschreibt, während der Adoptianismus mit seiner Behauptung, der Mensch Christus sei nur im uneigentlichen Sinne Sohn Gottes, der Nestorianismus in abgeschwächter Form ist.

Indem so der Unglaube an dem historischen Christus das, was ihm als Thorheit erschien, bald auf die eine, bald auf die andere Weise wegzudeuten suchte, zeigt „gerade der Widerstreit dieser Häresieen, von denen beiderseitig nur ein Bruchteil der Wahrheit festgehalten wird, uns die katholische Lehre von Jesus Christus, der da ist wahrer Gott und wahrer Mensch. Indem sie sich gegenseitig anklagen, beweisen sie zugleich, daß die Kirche, die sie aus ihrem Schooße stieß, beides, das Göttliche wie das Menschliche, in untrennbarer Einheit immer festgehalten hatte.“[1]) Dies ihr Bewußtsein faßte sie zusammen und sprach sie aus in der Formel: „Christus ist eine und zwar die göttliche Person in zwei Naturen.“

Aufgabe der kirchlichen Wissenschaft aber war es, diese von der Kirche unversehrt bewahrte und im Kampfe gegen die Häresie immer bestimmter formulierte Lehre von dem menschgewordenen Gott zum wissenschaftlichen Bewußtsein zu erheben, und, ohne dasselbe in seinem geheimnisvollen Charakter zu verflachen, ein tieferes und volleres Verständnis desselben anzustreben, sowie es gegen alle Einwürfe des Unglaubens zu verteidigen.

Dies war aber nicht möglich ohne Anwendung der Philosophie, welche die begriffliche Formulierung des Mysteriums herstellt. War dies von den Vätern im Kampfe gegen die Häresie schon im Einzelnen geschehen, so war es vor Allem die Scholastik, welche mit Zuhilfenahme der sokratischen Philosophie eine systematische Darstellung des ganzen Offenbarungsinhaltes anstrebte, und in dem Fürsten der Schule, dem hl. Thomas v. Aquin, auch wirklich erreichte.

Was in den großen Werken der Kirchenväter sich zerstreut vorfand, hat er zu einem Ganzen gesammelt, und durch konsequente Anwendung der philosophischen Prinzipien des Aristoteles, gegen den er als den „Philosophen“ κατ' ἐξοχήν die höchste Verehrung hegte, ein durch Tiefe nicht minder als durch Klarheit, sowie durch einheitliche und konsequente Durchsuchung wahrhaft bewunderungswürdiges System christlicher Wissenschaft geschaffen, das unerreicht dasteht für alle Zeiten.

---

[1]) Hettinger, Apologie, II, 1. 8. Vortrag.

Dies gilt vor Allem auch von seiner wissenschaftlichen Darstellung des Geheimnisses der Menschwerdung und vor Allem des Kernpunktes desselben, nämlich der Frage, wie diese wunderbare Vereinigung des Gottessohnes mit der menschlichen Natur, diese wunderbare Einheit von Gott und Mensch, aufzufassen, wie Christus als ein einziges einheitliches Wesen, unbeschadet der Zweiheit der Naturen, zu denken sei, kurz ob Christus, wahrer Gott und wahrer Mensch, zwei oder nur Eines sei, und in letzter Linie, ob er ein mehrfaches oder nur ein einziges Sein habe.

In gedrängter Kürze darzustellen, in welchem Sinn der hl. Thomas diese Frage löse, ist der Zweck vorliegender Abhandlung. Wir sind uns der Schwierigkeit der zu behandelnden Frage, einmal wegen des Gegenstands an sich, sodann wegen der Autoritäten, welche der von uns vertretenen Meinung gegenüber stehen, recht wohl bewußt.

Aber wir glaubten gerade diese Frage wählen zu sollen, weil je nach ihrer Beantwortung die Anschauung über die hypostatische Union in Christus sich modifiziert, und weil die Lösung, welche ihr der hl. Thomas gibt, zugleich der Schlüssel ist zu einer tieferen und den Geist vollständig befriedigenden Auffassung des Geheimnisses der Menschwerdung des Herrn.

§. 1.

Bestimmung des Fragepunktes.

Nach der Lehre der Kirche, wie sie von der Theologie näher formuliert worden ist, besteht die wunderbare Vereinigung des Gottessohnes mit der Menschheit, die hypostatische Union, ihrem Wesen nach in einer substantiellen Einigung der menschlichen Natur mit der göttlichen Hypostase oder Person des Logos, wodurch jene mit dieser Ein Ganzes, den Einen Christus, bildet. Dieses Eine Ganze wird dadurch hergestellt, daß der Logos die Menschheit in sich und zu sich aufnimmt, so daß diese an dem persönlichen Sein des Logos teil nimmt. Dieses vorausgesetzt, fragt es sich, wie diese Teilnahme der menschlichen Natur am persönlichen Sein des Logos aufzufassen sei. Nach dem hl. Thomas geschieht dies dadurch, daß die menschliche Natur in Christus ihr Dasein, ihre Existenz durch den Logos selbst erhält, daß „das ewige Sein des Sohnes Gottes, welches

ein und dasselbe mit der göttlichen Natur ist, das Sein eines Menschen wird, insoferne die menschliche Natur vom Sohne Gottes zur Einheit der Person aufgenommen wird."[1]) Es hat also, so formulieren die späteren Theologen diese Meinung, die menschliche Natur Christi keine eigene Existenz, sie existiert nur durch die ungeschaffene Existenz des Logos.

Dem gegenüber behauptet Skotus,[2]) ganz in Übereinstimmung mit seinen philosophischen Anschauungen, die menschliche Natur in Christus habe ihre eigene, besondere menschliche Existenz; ihm folgt seine ganze Schule; noch stärker betonen diese eigene Existenz der menschlichen Natur die Nominalisten, wie denn überhaupt die ganze Franziskanerschule die substantiale Verbindung der menschlichen Natur mit dem Logos nicht so streng und konsequent durchführte, als dies von Seiten der Thomisten geschah.

Nach dem Vorgange von Suarez[3]) folgten die meisten neueren Theologen ausser den Thomisten der skotistischen Meinung von der eigenen Existenz der menschlichen Natur. Suarez aber war es auch, der eben diese Meinung als die des hl. Thomas bezeichnen zu dürfen glaubte,[4]) oder vielmehr die Ansicht hegte, daß Thomas diese Frage „vielleicht" überhaupt nicht behandelte, „weil er es als evident voraussetzte, die Menschheit sei eine aktuelle und reale geschaffene Entität, die ohne geschaffene Existenz auch nicht einmal gedacht werden kann."[5])

Neuerdings haben Franzelin[6]) und Stentrup[7]) in gleicher Weise behauptet, der hl. Thomas lehre zwar, daß die menschliche Natur ihre Subsistenz, nicht aber auch ihre Existenz oder ihr Dasein durch den Logos habe.

Nach ihnen also hat die Lehre des hl. Thomas, in Christus sei nur Ein Sein, den Sinn: die menschliche Natur subsistiert, besteht nicht in sich und für sich gesondert, sondern ist der Person des Logos geeint, so daß nur Ein für sich bestehender ist, m. a. W. in Christus ist nur Eine Person.

---

[1]) S. Th. 3. q. 17. a. 2 ad 2.
[2]) Sent. III. dist. 6. q. 1.
[3]) De Incarn. p. 1. disp. 36. sectio 1.
[4]) Ibid. sectio 2.
[5]) Ibid. sectio 2 obj. 2.
[6]) Tract. de Verbo incarnato, thes. 34.
[7]) Praelectiones dogm. de Verbo incarn. Pars prior. Christologia, thes. 10.

Dem gegenüber behaupten wir: in Christus ist nur Ein Sein heißt nach dem hl. Thomas: die menschliche Natur in Christus hat ihr Dasein, ihre Existenz nur durch den Logos, der ihr sein eigenes Dasein mitteilt, durch welches sie existiert, im Dasein ist. Nicht darum also, ob die menschliche Natur Christi ein Dasein habe, sondern woher sie es habe, dreht sich die Frage.

Für diese Auffassung der Lehre des hl. Thomas traten ausser der eigentlichen Thomistenschule in neuerer Zeit besonders Schäzler,[1]) desgleichen Gloßner[2]) und Scheeben,[3]) sowie neuestens der Professor am päpstl. Seminar zu Rom, Franz Satolli,[4]) ein.

Der hl. Thomas hat die vorliegende Frage an den verschiedensten Stellen, ich möchte fast sagen, mit einer gewissen Vorliebe behandelt. So in der Summa theologica p. 3. q. 17, in der Summa contra gentiles lib. IV. c. 37. 38. & 39, im Commentar zum lib. III. Sentent. dist. 6, in den Quaestiones disputatae „de Unione Verbi incarnati" aa. 2. 3. & 4, im Compendium theologiae (opusc. I.) cap. 210. 211. 212; im opusculum contra Graecos, Armenos et Saracenos (opusc. 3 edit. Rom.) cap. 6. In ganz spezieller Weise behandelt er es in Quodlibet IX. aa. 2. & 3., ausserdem noch gelegentlich in seinem Commentar zu den Paulinischen Briefen, sowie zum Evangelium des hl. Johannes.

Es verhehlt sich dabei der große Meister der Theologie keineswegs die Schwierigkeit, welche die Lösung gerade dieser Frage über die Einheit Christi dem menschlichen Verstande bietet: „Diese wunderbare Einigung kann vom Menschen vollkommen nicht erklärt werden,"[5]) denn sie ist und bleibt ein Geheimnis. „Diese Einigung ist eine ganz einzige, weit erhaben über alle andern Arten von Einigungen, die uns bekannt sind. Wie nämlich Gott die Güte selbst ist und sein eigenes Sein, so ist er auch die Einheit selbst durch seine Wesenheit. Wie also seine Kraft und Macht auf diese Arten von Güte und von Sein, die in den geschaffenen Dingen sich finden, keineswegs beschränkt ist, sondern immer wieder neue Arten von Gutem und von Sein schaffen kann, die uns unbekannt sind, so kann

---

[1]) Das Dogma von der Menschwerdung Gottes. Freiburg, 1870. S. 117 ff.

[2]) Lehrbuch der kath. Dogmatik. Regensburg, 1874. 2. Bd. S. 85 ff.

[3]) Handbuch der kath. Dogmatik. Freiburg, 1878. 2. Bd. S. 877 f.

[4]) In Summam theologicam D. Thomae Aqu. De Incarnatione. Romae, 1888. qu. 17. p. 271 sqq.

[5]) C. g. IV. 41.

er auch durch die Unendlichkeit seiner Kraft eine neue Art der Einigung bewirken, derzufolge die menschliche Natur dem Logos persönlich, nicht aber accidental geeint ist. Zur Veranschaulichung dieser Vereinigung läßt sich allerdings in den geschaffenen Dingen kein Beispiel, das vollkommen entsprechend wäre, auffinden. Deshalb sagt Augustin (ep. ad Volusianum) von diesem Geheimnis: „Verlangt man den Grund dafür, dann ist es nicht mehr wunderbar, fordert man ein Beispiel, dann ist es nicht mehr einzig in seiner Art. Gestehen wir doch Gott zu, daß er etwas könne, von dem wir bekennen müssen, wir könnten es nicht erforschen; bei solchen Dingen ist eben der Grund für das Werk die Macht dessen, der es bewirkt." Dionysius aber sagt (de divinis nomin. cap. 2): „Jesus ist nach uns eine göttliche Zusammensetzung, d. h. Einigung, für die es in der menschlichen Sprache keinen Ausdruck gibt und die mit keinem Gedanken gedacht werden kann; das gilt sogar für den ersten der Engel."[1])

Da die Lösung der Frage über die Einheit des Seins in Christus abhängig ist von der Art und Weise, wie man Natur und Person und das Verhältnis beider zu einander auffasst — denn nach dem hl. Thomas ist die Einheit des Seins in Christus eben die notwendige Folge der Einheit der Person in ihm, so schicken wir eine gedrängte Darstellung der Lehre des hl. Thomas über die Einheit der Person in Christus voraus.

Wir schließen uns dabei im Nachfolgenden aufs engste an den Gedankengang und an die Darstellung an, welche der hl. Thomas bei Behandlung dieser Frage in der Abhandlung „De Unione Verbi incarnati" eingeschlagen hat, einmal deswegen, weil wir sie besonders lichtvoll und zweckentsprechend finden, sodann auch vor Allem deswegen, weil die Gegner der Einheit des Seins gerade auf diese Abhandlung sich stützen, um dem Aquinaten die skotistische Anschauung, die sie selbst vertreten, in den Mund zu legen.

§. 2.

Die Einigung mit der menschlichen Natur geschah in der Person des Logos. (a. 1.)

„Um in diese Frage Licht zu bringen, muß man erstens betrachten was Natur ist, zweitens was Person ist, und drittens wie die Einigung des fleischgewordenen Logos geschehen ist in der Person, nicht in der Natur."

---

[1]) De Unione Verbi incarn. a. 1.

A. In welchem Sinn gebrauchte Thomas hier das Wort Natur?

„Natur," von nasci abgeleitet, bezeichnet zunächst dem Wortlaut nach die Geburt oder die Erzeugung von lebenden Wesen, nämlich von Tieren und Pflanzen. Sodann ward der Name „Natur" auch übertragen auf das Prinzip dieser Erzeugung oder Geburt. Und weil das Prinzip der Erzeugung bei lebenden Wesen etwas Inneres ist, so wird mit dem Namen „Natur" weiterhin jegliches innere Prinzip der Bewegung bezeichnet. Dieses Prinzip aber ist entweder die Form oder die Materie, und deshalb wird mit „Natur" bisweilen die Form und bisweilen auch die Materie bezeichnet. Und weil endlich das Endziel der Erzeugung die Wesenheit der Art ist, welche durch die Definition ausgedrückt wird, so wird auch die Wesenheit eines Dinges mit dem Namen „Natur" bezeichnet; deshalb sagt Boëtius (lib. de duabus naturis): „Natur" ist das, was jedes Ding informiert mit der spezifischen Differenz," d. h. was das Ding als Wesen einer bestimmten Art konstituiert.

„Und in diesem Sinne nehmen wir hier das Wort „Natur," insoferne es nämlich die Wesenheit bezeichnet, das quod quid est, das, was Etwas ist."[1])

Es fasst also der hl. Thomas, wie er an allen Stellen ausdrücklich hervorhebt, die menschliche Natur, die dem Logos geeint ward, immer im Sinn von Wesenheit (essentia, quidditas) auf, als das, was das Ding zum Wesen einer bestimmten Art, also hier zum Menschen, macht. Wesenheit in diesem Sinn ist ihm aber nicht eine bloße Abstraktion, sondern etwas Reales: nämlich das Vermögen zu sein, das Seinkönnen, also hier, das Vermögen, Mensch zu sein. Unter der Möglichkeit zu sein, dem Seinkönnen, versteht der hl. Thomas hier nicht Etwas blos in seinen Ursachen, im göttlichen Intellekt und Willen Vorhandenes, das, weil logisch keinen Widerspruch in sich schließend, verwirklicht werden kann — die sog. potentia objectiva, sondern Etwas in sich Seiendes, ein schon Reales, das jedoch noch der vollen Verwirklichung bedarf (potentia receptiva seu subjectiva). Wie nämlich „in den Geschöpfen alle wirklichen Erscheinungen, seien es Thätigkeiten, seien es Zustände, ein ihnen entsprechendes Vermögen, das Sehen z. B. das Sehen-Können, die Bewegung Beweglichkeit, das Brennen die Entzündbarkeit voraussetzen; also müssen wir auch — nach den Thomisten — in ihrer Substanz von dem wirklichen Sein oder Dasein

[1]) cf. 3. q. 2. a. 1. C. g. IV, 35 n. 3. Sent. l. III. dist. 5. q. 1. a. 2.

das Sein-Können unterscheiden und dies uns ebenso wie jedes andere Können als einen realen Grund, wenn auch nicht als einen wirksamen denken. Nicht als einen wirksamen, sagten wir; denn die Wesenheit erzeugt das Dasein nicht, sondern empfängt und bestimmt es nach Art eines Subjektes, das Form ist."[1])

Dies ist die Lehre vom realen Unterschied von Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen, die einen „Kardinalpunkt der Metaphysik" nicht nur der thomistischen Schule überhaupt, sondern vor Allem des hl. Thomas selbst bildet, wie dies erst in jüngster Zeit eben so klar als überzeugend nachgewiesen ward.[2]) Wie auf allen übrigen Gebieten der Theologie, so macht der Heilige vor Allem in der Christologie von diesem Fundamentalsatze seiner Philosophie den ausgiebigsten Gebrauch. Wie er den Grund der nestorianischen sowohl als monophysitischen Irrlehre darin findet, daß sowohl Nestorius als Eutyches Natur und Person für dasselbe hielten und den realen Unterschied, der zwischen beiden in den aus Materie und Form zusammengesetzten Dingen, also auch beim Menschen, besteht, leugneten:[3]) so kamen nach seiner Meinung irrtümliche Auffassungen des Verhältnisses zwischen der menschlichen Natur und der Person des Logos daher, daß man den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in den geschaffenen Dingen nicht beachtete: indem man nämlich annahm, Alles aus Leib und Seele zusammengesetzte müsse notwendigerweise ein Mensch sein,[4]) während nach ihm die menschliche Natur, auch wenn sie real existiert, nicht dasselbe ist, wie der Mensch, sondern nur das, wodurch der Mensch Mensch ist. „Obwohl die Menschheit sich nie vorfindet ohne den Menschen" (welcher sie hat) „so ist sie doch der Natur nach eher als der Mensch, weil durch sie Einer als Mensch bezeichnet wird."[5]) Auf den Einwand: „der Sohn Gottes ist der Mensch, den er angenommen hat; also hat er einen Menschen angenommen," antwortet der Heilige: Christus ist der

---

[1]) Kleutgen, Philosophie der Vorzeit. 2. Bd. 1. Aufl. S. 71.

[2]) Rittler, Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen nach der Lehre des hl. Tomas v. Aquin. Regensburg, 1887. Vgl. Feldner O. P. „Verhältniß der Wesenheit zum Dasein in den geschaffenen Dingen nach Thomas" in Commer's Jahrbuch für Philosophie. 3. Bd. 1888 und 1889.

[3]) Sent. III. dist. 5. q. 1. a. 3.

[4]) Sent. III. dist. 6. q. 3. a. 1: ista opinio videtur ex eodem fonte processisse cum prima, scilicet ex hoc, quod credebant, omne compositum ex anima et corpore habere rationem hominis.

[5]) Sent. III. dist. 5. q. 3. a. 1 ad 4.

Mensch, nicht den er angenommen hat, sondern dessen menschliche Natur er angenommen hat."[1]) Er betrachtet also die menschliche Natur als etwas vom Menschen der Sache nach Verschiedenes. „Von der Natur oder dem Wesen eines Dinges kann in zweifachem Sinne die Rede sein: bald bedeutet es das, wodurch etwas ein Wesen bestimmter Art, z. B. der Mensch Mensch ist (id quo est); und dies wird mit dem Namen „Menschheit" ausgedrückt; bald versteht man darunter ein derartiges Ding selbst, das was ist (quod est) und das drückt der Name „Mensch" aus."[2]) Der Mensch und die Menschheit in ihm sind deshalb nicht ein und dasselbe; die Menschheit verlangt einen bestimmten Träger, der sie aufnimmt:[3]) sie ist nur ein Teil des ganzen Zusammengesetzten, das wir „Mensch" nennen; denn im Menschen findet sich ausserdem was zum Begriff der Menschheit gehört, noch manches andere, wie die Accidentien und die Individuationsprinzipien; deshalb kann man nicht sagen: „dieser Mensch ist seine Menschheit."[4]) —

Indem der Heilige einerseits den Satz: „der Logos hat einen Menschen angenommen" ausdrücklich als irrtümlich verwirft, weil „Mensch" die menschliche Natur bezeichnet, insofern sie dazu angethan ist, in einem Suppositum, einem Träger zu sein,[5]) indem er andrerseits als korrekt nur den Satz bezeichnet: der Logos hat die Menschheit oder die menschliche Natur angenommen, zugleich aber auch lehrt, daß keine Natur ihr Dasein hat ausser in ihrem Suppositum,[6]) so müssen wir schließen, daß er die menschliche Natur fasst als etwas Reelles, das aber noch der vollen Verwirklichung bedarf, als die Wesenheit, welche ihren Träger, durch den sie ins Dasein tritt, zum Wesen dieser Art, zum Menschen macht.

Die Menschheit Christi, so gefasst, ist eine Substanz. „Alle Arten der Substanz lassen sich auf zwei zurückführen, auf das „quid est" und das „hoc aliquid," unter dem „quid" verstehen wir die Wesenheit der Substanz, und unter dem „hoc aliquid" das Suppositum.[7]) „Von

---

[1]) Christus est homo, non quem assumpsit, sed cujus humanam naturam assumpsit. Sent. III. dist. 6. q. 1. a. 2 ad 2. S. th. 3. q. 4. a. 3 ad 3.

[2]) Sent. I. dist. 23. q. 1. a. 1.

[3]) De Ente et Essentia c. 3.

[4]) S. 3. q. 2. a. 2.

[5]) 3. q. 4. a. 3. cf. Sent. III. dist. 6. q. 1. a. 2.

[6]) Nulla natura habet esse, nisi in supposito suo. Sent. III. dist. 2. q. 2. a. 3.

[7]) Quoddam ens significat »quid est et hoc aliquid,« id est substantiam, ut

Substanz kann nach dem Philosophen in zweifachem Sinne die Rede sein: einmal bedeutet sie das Subjekt in der Gattung der Substanz, und dies wird Hypostase genannt, und das anderemal ist darunter zu verstehen das, was Etwas ist, die Natur eines Dinges."[1]) Den vollen Begriff der Natur erlangen wir aber erst, wenn wir sie betrachten im Gegensatz zur Person.

B. In welchem Sinne fasst der hl. Thomas die Person auf?

„Person" so lehrt er, „bezeichnet etwas Anderes als Natur. Natur, wie gesagt, bezeichnet die Wesenheit der Art, welche durch die Definition ausgedrückt wird. Könnte sich nun dem, was zum Begriff der Art gehört, nicht noch etwas Weiteres beigefügt vorfinden, so bestände keinerlei Notwendigkeit, die Natur zu unterscheiden von dem Suppositum der Natur, d. h. von dem Individuum, dem Einzelwesen, das in dieser Natur subsistiert, für sich besteht, weil dann ein jedes Individuum, das in einer Natur subsistiert, vollständig eins und dasselbe wäre mit seiner Natur."[2])

In einem solchem Wesen also ist Natur und Suppositum real dasselbe, und nur dem Begriffe nach verschieden, weil nämlich ein und dasselbe Ding „Natur" genannt wird, insofern es die Wesenheit der Art ist, „Suppositum" aber, insofern es durch sich für sich besteht, subsistiert.

Bei einem Ding aber, in welchem ausser der Wesenheit der Art, welche durch die Definition ausgedrückt wird, noch etwas Anderes sich findet, sei es ein Accidenz, sei es eine individuelle Materie, ist das Suppositum nicht völlig eins und dasselbe mit der Natur, sondern es fügt zur Natur noch Etwas hinzu, wie sich das ganz besonders bei den Dingen zeigt, die aus Materie und Form zusammengesetzt sind. Und was vom Suppositum gesagt ist, ist auch von der Person zu verstehen in der vernünftigen Natur, da ja die Person nichts Anderes ist, als das Suppositum der vernünftigen Natur; Boëtius definiert eben die

---

per »quid« intelligatur essentia substantiae, per »hoc aliquid« suppositum, ad quae duo omnes modi substantiae reducuntur ut in quinto (Metaph. V. lectio 8.) est habitum. Metaphys. VII. lectio 1.

[1]) Substantia enim, secundum Philosophum, dicitur dupliciter, scilicet de subjecto in genere substantiae, quod dicitur hypostasis, et de eo quod quid est, quod est natura rei. C. g. IV, 49 ad 10.

[2]) 3. q. 2, a. 2.

Person als „die individuelle, einzeln für sich seiende, Substanz der vernünftigen Natur," rationalis naturae individua substantia.[1])

Im Anschluß an die eben angeführte Definition des Boëtius führt er die einzelnen Momente, die im Begriff der Person liegen, des Näheren aus.[2])

Die Person wird bezeichnet

1) als substantia, um sie vom Accidenz zu unterscheiden.[3]) Während das Accidenz Etwas ist, dem es zukommt, sein Sein nur in einem Andern zu haben, ist die Substanz ein Ding, dessen Natur es zukommt oder gebührt, nicht in einem Andern zu sein. Der Name „Substanz" legt also der Wesenheit eines Dinges eine bestimmte Eigenschaft bei, nämlich die Empfänglichkeit für ein selbständiges, von Andern unabhängiges Sein; und dies ist die eigentliche Definition der Substanz,[4]) nicht jene, welche die Substanz als ein ens per se bezeichnet. Da nun aber unter „Substanz" sowohl die erste als die zweite Substanz verstanden werden kann, so wird

2) individua beigefügt, um die Person als erste Substanz zu bezeichnen.[5]) Diese ist die Person eben dadurch, daß sie ein Individuum, ein Einzelwesen in der Gattung der Substanz ist, was die Griechen mit Hypostase bezeichnen.[6]) Diesen besonderen Namen Hypostase oder erste Substanz führt das Einzelwesen in der Gattung der Substanz deshalb, weil sich bei ihm das Einzelsein, die Individualität in einer vollkommeneren Weise findet, als beim Accidenz; denn die Substanz wird durch sich selbst individualisiert, ein Einzelwesen, die Accidentien aber werden es nur durch ihr Subjekt, die Substanz, der sie inhärieren.[7])

---

[1]) De Unione Verbi incarn. a. 1.

[2]) De pot. q. 9. a. 2.

[3]) Per hoc ergo, quod dicitur substantia excluduntur a ratione personae accidentia. De pot. q. 9. a. 2.

[4]) Haec non est vera definitio substantiae: substantia est, quod per se est; vel accidens est, quod est in alio: sed est circumlocutio verae descriptionis, quae talis intelligitur: substantia est res, cujus naturae debetur esse non in alio; accidens vero est res, cujus naturae debetur esse in alio. Quodl. IX. a. 5 ad 2. cf. C. g. I, 25. De pot. q. 7. a. 3 ad 4. 1. q. 3. a. 5 ad 1.

[5]) Substantia accipitur communiter prout dividitur per primam et secundam; et per hoc quod additur individua, trahitur ad standum pro substantia prima. 1. q. 29. a. 1 ad 2. cf. De pot. q. 9. a. 2 ad 7.

[6]) 1. q. 29. a. 1. De pot. q. 9. a. 2.

[7]) Speciali quodam modo individuum invenitur in genere substantiae; sub-

Es bezeichnet demnach das „individuum" die Seinsweise der Substanz als einer für sich bestehenden partikularen Substanz,[1]) als eines für sich bestehenden Einzelwesens in der Natur.[2]) Denn eben nur durch die verschiedene Seinsweise unterscheidet sich die als besonderes Einzelwesen für sich seiende Substanz — die substantia prima oder die Hypostase — von der Substanz als bloße Wesenheit — der substantia secunda.[3])

Damit nun dieses Einzelwesen in der Gattung der Substanz, diese Hypostase, den Namen „Person" führe, ist noch erforderlich, daß sie das Einzelwesen einer vernünftigen Natur ist, darum wird beigefügt

3) rationalis naturae, um die Person zu unterscheiden von den Einzelwesen der unbelebten und unvernünftigen Natur.[4])

Wie das Einzelwesen in der Gattung der Substanz überhaupt einen speziellen Namen, den der Hypostase, führt, so wird hinwieder das Einzelwesen in der vernünftigen Natur mit einem noch spezielleren Namen, dem der Person, bezeichnet, eben weil die Individualisierung oder das Einzelsein bei der vernünftigen Substanz in noch speziellerer und vollkommenerer Weise sich zeigt, als bei den übrigen Substanzen. Denn die vernünftigen Substanzen besitzen in ihrem Freiheitsvermögen die Macht, sich durch seinen Gebrauch als Einzelwesen deutlicher zu offenbaren, als dies unfreien Wesen möglich ist. Denn da einzelne Handlungen immer nur von einem Einzelwesen ausgehen können, so macht sich ein Wesen, das sich selbst zu seinen Handlungen bestimmt, ebendadurch als ein solches Ein-

---

stantia enim individuatur per se ipsam, sed accidentia individuantur per subjectum, quod est substantia; dicitur enim haec albedo, in quantum est in hoc subjecto unde convenienter individua substantiae habent aliquod speciale nomen prae aliis: dicuntur enim hypostases vel primae substantiae. 1. q. 29. a. 1.

[1]) Hoc nomen individuum ponitur in diffinitione personae, ad designandum modum subsistendi qui competit subsistentiis particularibus. 1. q. 29. a. 1 ad 3. cf. De pot. q. 9. a. 2 ad 5.

[2]) Prima substantia significat eam (scl. naturam generis) ut individualiter subsistentem. De potent. q. 9. a. 2 ad 6.

[3]) Cum dividitur substantia in primam et secundam, non est divisio generis in species, cum nihil contineatur sub secunda substantia, quod non sit in prima, sed est divisio generis secundum diversos modos essendi. Nam secunda substantia significat naturam generis secundum se absolutam, prima vero substantia significat eam ut individualiter subsistentem. Unde magis est divisio analogi quam generis. Sic ergo persona continetur quidem in genere substantiae, licet non ut species, sed ut specialem modum existendi determinans. Ibid.

[4]) De pot. q. 9. a. 2.

zelwesen kenntlich. Um das Gesagte noch kurz zu wiederholen: in der angeführten Definition von Person bezeichnet „individua substantia" das Einzelwesen in der Gattung der Substanz, und der Zusatz „rationalis naturae" das Einzelwesen in den vernünftigen Substanzen.[1])

Wie also Hypostase die für sich bestehende Substanz überhaupt, so bezeichnet Person die für sich bestehende vernünftige Substanz; sie fügt also zum Begriff der Hypostase nur noch hinzu eine bestimmte Natur, nämlich die vernünftige: sie ist also nichts anderes, als die Hypostase der vernünftigen Natur.[2])

Darum ist, um das hier gleich zu bemerken, in der vernünftigen Natur Hypostase und Person eins und dasselbe.[3])

C. Aus dem Gesagten ergibt sich nun auch, in welchem Verhältnis Person und Natur zu einander stehen.

Während in Gott und in den reinen Geistern beide der Sache nach identisch und nur dem Begriffe nach verschieden sind,[4]) sind sie in den aus Materie und Form zusammengesetzten Wesen, also im Menschen, nicht blos dem Begriffe sondern auch der Sache nach, real, verschieden.[5])

---

[1]) Adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt; actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae, et hoc nomen est persona. Et ideo in praedicta diffinitione personae ponitur »substantia individua,« in quantum significat singulare in genere substantiae; additur autem »rationalis naturae,« inquantum significat singulare in rationalibus substantiis. 1. q. 29. a. 1. cf. De pot. q. 9. a. 1 ad 3.

[2]) Persona addit super hypostasim determinatam naturam; nihil enim est aliud, quam hypostatis rationalis naturae. De pot. q. 9. a. 1.

[3]) Ex quo persona non addit supra hypostasim nisi rationalem naturam, oportet quod hypostasis et persona in rationali natura sint penitus idem. Ibid. ad 1.

[4]) In his quae non sunt composita ex materia et forma, in quibus individuatio non est per materiam individualem, id est, per hanc materiam, sed ipsae formae per se individuantur, opportet quod ipsae formae sint supposita subsistentia: unde in eis non differt suppositum et natura. 1. q. 3. a. 3. cf. De Unione Verbi incarn. a. 1 ad 2. De pot. q. 9. a. 1. C. g. II, 54. De spir. creat. a. 5 ad 8. & 9.

[5]) Contigit autem in quibusdam rebus subsistentibus inveniri aliquid quod non pertinet ad rationem speciei, scl. accidentia et principia individuantia — sicut maxime apparet in his quae sunt composita ex materia et forma. Et ideo in talibus etiam secundum rem differt natura et suppositum. 3. q. 2. a. 2. cf. Sent. III. dist. 5. q. 1. a. 3.

Denn erstere sind Einzelwesen, sind individualisiert, einfach durch ihre Wesenheit, ihre Natur, darum ist bei ihnen jede Natur ein für sich bestehendes Wesen, und es gibt bei ihnen nicht mehrere Individuen derselben Art.[1]) Dagegen wird der Mensch individualisiert, ein Einzelwesen, durch die individuelle Materie mit allen ihren dieselbe individualisierenden Eigentümlichkeiten, die nicht zum Wesen des Menschen gehören. Darum findet sich in jedem einzelnen Menschen ausser dem, was zur Wesenheit des Menschen, zum Begriff der Art, zur Menschheit, gehört, noch manches andere, nämlich eben die Individuationsprinzipien, z. B. dieses Fleisch, diese Knochen, die weiße oder schwarze Farbe u. s. w. Es ist also bei ihm die Natur und das Suppositum der Natur, das Einzelwesen in ihr, die Person nicht ein und dasselbe; denn das, was Mensch ist, hat in sich Manches, was nicht zum Wesen der menschlichen Natur, zur Menschheit, gehört.[2]) Denn in der Menschheit ist nur das mit eingeschlossen, wodurch der Mensch Mensch ist; im Einzelwesen aber findet sich zu diesem noch Manches hinzugefügt, was nicht zur Wesenheit gehört. Demgemäß bezeichnet man das Suppositum (oder die Person) als das Ganze, welches die Natur hat als seinen formalen und es vollendenden Teil. Deshalb auch wird in den aus Materie und Form zusammengesetzten Dingen die Natur nicht vom Suppositum ausgesagt; denn wir sagen nicht: dieser Mensch, z. B. Sokrates, ist seine Menschheit.[3]) So kann man die Person

---

[1]) 1. q. 50. a. 4.

[2]) In rebus compositis ex materia et forma necesse est quod differant natura vel essentia et suppositum; quia essentia vel natura comprehendit in se illa tantum quae cadunt in definitione speciei; sicut humanitas comprehendit in se ea quae cadunt in definitione hominis; his enim homo est homo: et hoc significat humanitas, hoc scilicet quo homo est homo. Sed materia individualis cum accidentibus omnibus individuantibus ipsam non cadit in definitione speciei; non enim cadunt in definitionem hominis hae carnes et haec ossa, aut albedo vel nigredo, vel aliquid hujusmodi; unde hae carnes et haec ossa, et accidentia designantia hanc materiam non concluduntur in humanitate; et tamen in eo qui est homo, includuntur: unde illud quod est homo, habet in se aliquid quod non habet humanitas; et propter hoc non totaliter idem est homo, et humanitas; sed humanitas significatur ut pars formalis hominis; quia principia definientia habent se formaliter respectu materiae individuantis. 1. q. 3. a. 3.

[3]) In supposito includitur ipsa natura speciei, et superadduntur quaedam alia, quae sunt praeter rationem speciei. Unde suppositum significatur ut totum habens naturam sicut partem formalem et perfectivam sui; et propter hoc in compositis ex materia et forma natura non praedicatur de supposito; non enim dicimus quod hic homo sit sua humanitas. 3. q. 2. a. 2.

als das bezeichnen, quod est, was ist, die Natur aber als das quo est, wodurch das Suppositum Wesen einer bestimmten Art ist.[1])

Wenn der hl. Thomas in dieser Frage die Natur der Person gegenüber stellt, so versteht er darunter nicht die menschliche Natur im Allgemeinen, wie Franzelin meint,[2]) sondern die im Einzelwesen real existierende Natur, die singuläre menschliche Natur Christi. Auf den Einwand, die menschliche Natur Christi sei eine Substanz, und zwar nicht eine universale, sondern eine partikulare, also ein Einzelwesen, und demnach eine Hypostase, antwortet er: „Das ist offenbar falsch. Denn die menschliche Natur, auch in Sokrates oder in Plato ist nicht eine Hypostase, sondern das, was in ihr subsistiert, ist eine Hypostase. Daß sie aber (nämlich die menschliche Natur) eine Substanz ist und etwas Partikuläres, wird nicht in dem Sinn von ihr gesagt, in welcher die Hypostase eine partikuläre Substanz ist. Von Substanz nämlich kann nach dem Philosophen im doppelten Sinne die Rede sein; einmal bezeichnet es das Subjekt in der Gattung der Substanz, und dies wird Hypostase genannt; das andere Mal bezeichnet es das, was Etwas ist, und das ist die Natur des Dinges. Aber auch die Teile einer Substanz werden nicht in dem Sinne partikulare Substanzen genannt, als subsistierten sie durch sich; sie subsistieren vielmehr im Ganzen. Darum können sie auch nicht Hypostasen genannt werden, da keine derselben eine vollendete, komplete Substanz ist; andernfalls müßten in einem Menschen ebensoviele Hypostasen sein, als es Teile in ihm gibt."[3]) Hier stellt offenbar der Heilige die im Einzelwesen Sokrates, Plato real existierende Natur der Person

---

[1]) Sent. I. dist. 23. q. 1. a. 1.

[2]) Tractatus de Verbo incarn. Thes. 30.

[3]) Si quis eandem objectionem ad humanam naturam transferat, dicens eam esse substantiam quandam, non universalem sed particularem, et per consequens hypostasim, manifeste decipitur. Nam humana natura, etiam in Socrate vel Platone, non est hypostasis, sed id quod in ea subsistit, hypostasis est. Quod autem substantia sit et particularis, non secundum illam significationem dicitur, qua hypostasis est particularis substantia. Substantia enim secundum philosophum, dupliciter dicitur, scl. de subjecto in genere substantiae, quod dicitur hypostasis, et de eo quod quid est, quod est natura rei. Sed neque partes alicujus substantiae sic dicuntur particulares substantiae, quasi sint per se subsistentes, sed subsistunt in toto; unde nec hypostases possunt dici, quum nulla earum sit substantia completa; alias sequeretur, quod in uno homine tot essent hypostases, quod sunt partes. C. g. IV, 49 ad 10.

oder Hypostase gegenüber, und hebt den Unterschied, der zwischen Natur und Person besteht, hervor. Dasselbe thut er an vielen andern Stellen, wo er die singuläre menschliche Natur Christi in ihrem Verhältnis zur Person betrachtet, und den realen Unterschied, der zwischen beiden besteht, hervorhebt.[1])

Gerade darin findet der Heilige die Ursache der christologischen wie antitrinitarischen Häresieen, daß die Häretiker der Ansicht waren, die Person sei weder der Sache noch dem Begriffe nach etwas Anderes als die Natur.[2])

Obwohl nun in den einzelnen Menschen Natur und Person von einander real verschieden sind, so sind sie doch nicht von einander real geschieden, sondern in der Person ist die Natur mit eingeschlossen mit Hinzufügung von manch Anderem, was nicht zum Wesen der Art gehört.[3])

Darum wird, wie oben bemerkt, das Suppositum, oder was hier dasselbe ist, die Person, bezeichnet als das Ganze, welches die Natur hat als seinen formalen und es vollendenden Teil, d. h. als dasjenige, wodurch sie einer bestimmten Art von Wesen angehört.[4])

Aus dem angeführten Unterschied zwischen Natur und Person, der bei den Menschen ein realer, bei den reinen Geistern und vor Allem bei Gott nur ein begrifflicher, allerdings in der Sache selbst begründeter, also virtualer, ist,[5]) läßt sich ersehen, daß Manches in der Person vereinigt

---

1) 3. q. 2. a. 2 ad 3; a. 3 ad 2; a. 5 ad 2. cf. q. 4. a 2. & 3. a. 4 ad 3; besonders Quodlib. IX. q. 2. a. 2 ad 1. & 2. Sent. I. dist. 25. q. 1. a. 1 ad 3; 3. q. 2. a. 1 ad 2.

2) Haeretici dicentes, quod non est facta unio in persona, sed quod sit facta in natura, non reputabant, aliud esse personam et aliud naturam nec re, nec ratione, et ideo decipiebantur. De Unione Verbi inc. a. 1 ad 4. Nestorius, qui ponit duas in Christo personas, ex hoc deceptus fuit, ut dicit Boëtius, quia credidit idem esse personam et naturam; unde credidit, cum sint duae naturae in Christo, quod sint duae personae: et ex eodem fonte processit error Eutychetis qui cum audivit unam personam in Christo, aestimavit unam naturam: et ex eodem fonte contra Trinitatem processit error Arii et Sabellii. Sciendum est ergo, quod in quibusdam differunt natura et persona secundum rem, in quibusdam vero secundum rationem tantum. Sent. III. dist. 5. q. 1. a. 3.

3) In talibus (scl. ex materia et forma compositis) etiam secundum rem differt natura et suppositum, non quasi omnino aliqua separata, sed quia in supposito includitur ipsa natura speciei et superadduntur quaedam alia, quae sunt praeter rationem speciei. 3. q. 2. a. 2.

4) Unde suppositum significatur ut totum, habens naturam sicut partem formalem et perfectivam sui. 3. q. 2. a. 2.

5) Si qua vero res est, in qua omnino nihil aliud est, praeter rationem specie

sein kann, was nicht vereinigt ist in der Natur; denn es kann die individuelle Substanz der vernünftigen Natur — die Person — etwas haben, was nicht zur Wesenheit der Art gehört.[1])

Während nämlich keiner Natur oder was für uns dasselbe ist, keiner Wesenheit oder Form Etwas ihr Fremdes beigefügt werden kann, kann der Besitzer oder Inhaber der Natur oder Form oder Wesenheit Etwas nicht zu dieser Natur gehöriges in sich haben. Denn die Menschheit nimmt nur das in sich auf, was zum Begriff der Menschheit gehört. Das geht daraus hervor, daß sobald den Definitionen, welche die Wesenheit der Dinge bezeichnen, Etwas hinzugefügt, oder Etwas davon hinweggenommen wird, sofort eine Änderung der Spezies eintritt.[2]) Denn die Arten (Spezies) sind nach Aristoteles wie die Zahlen, bei welchen durch jede Hinzufügung oder Hinwegnahme einer Einheit die Zahl sofort eine andere wird. So wenn wir z. B. zum Begriff der belebten Substanz nur noch das „sensitive" beifügen, so haben wir sofort auch eine andere Spezies; denn die Pflanze ist nicht dieselbe Spezies, wie Tier.[3])

Der Mensch aber, welcher die Menschheit innehat, also das Individuum oder die Person, kann ausserdem noch manches Andere haben, was nicht zum Begriff der Menschheit gehört, wie z. B. die weiße Farbe u. a. dgl., das nicht der Menschheit innewohnt, sondern dem Menschen.[4])

---

vel naturae suae — sicut est in Deo — ibi non est aliud secundum rem, suppositum et natura, sed solum secundum rationem intelligendi: quia »natura« dicitur, secundum quod est essentia quaedam; eadem vero dicitur »suppositum,« secundum quod est subsistens. 3. q. 2. a. 2.

[1]) Sic ergo patet, quod nihil prohibet, aliqua uniri in persona, quae non sunt unita in natura; potest enim individua substantia rationalis naturae habere aliquid quod non pertinet ad naturam speciei. De Unione V. inc. a. 1.

[2]) Nulli naturae vel essentiae vel formae aliquid extraneum adjungitur, licet id, quod habet naturam vel formam vel essentiam possit aliquid extraneum in se habere; humanitas enim non recipit in se nisi quod est de ratione humanitatis. Quod ex hoc patet, quia in definitionibus, quae essentiam rerum significant quodlibet additum vel subtractum variat speciem, sicut etiam in numeris, ut dicit Philosophus. (Metaph. VIII. com. 10.) De pot. q. 7. a. 4.

[3]) Quum enim species sint sicut numeri, in quibus quaelibet unitas addita vel subtracta variat speciem, si quid ad speciem jam perfectam addatur, necesse est jam aliam speciem esse; sicut si »substantiae animatae« tantum addatur »sensibile« erit jam alia species; nam animal et planta diversae species sunt. C. g. IV, 41.

[4]) Homo autem, qui habet humanitatem, potest aliquid aliud habere, quod

So steht nichts im Wege, daß Manches in einem Individuum geeint ist, was nicht eins ist in der Spezies, so kann z. B. die menschliche Natur, die weiße Farbe und die Kenntnis der Musik in Sokrates sich geeint finden, und dies ist dann als Eins zu bezeichnen durch oder in dem Subjekte oder dem Träger. Da nun das Individuum in der Gattung der Substanz als Hypostase, und in der vernünftigen Substanz speziell als Person bezeichnet wird, so sagt man mit Recht, all dies sei der Hypostase oder der Person nach geeint.[1])

Hiemit haben wir die Lösung der dritten oben aufgeworfenen Frage: wie nämlich die Einigung des fleischgewordenen Logos nicht in der Natur, sondern in der Person erfolgt ist.

D. Wie fasst nun der hl. Thomas diese hypostatische oder persönliche Einigung des Logos mit der menschlichen Natur im Näheren auf?

Wir müssen also annehmen, so fährt er in der Abhandlung de Unione Verbi incarnati[2]) weiter, daß die menschliche Natur dem Logos geeint ist in der Person, nicht in der Natur; denn wenn sie auch nicht zur göttlichen Natur gehört, so gehört sie doch zur Person derselben, insofern nämlich die Person des Logos sich die menschliche Natur beifügte, indem er sie annahm. Aber eben die Art und Weise dieser Verbindung gab Anlaß zu den christologischen Streitigkeiten und Häresieen. Wir sehen nämlich, daß bei den Geschöpfen Etwas in doppelter Weise zu einem Andern hinzukommen kann: nämlich in accidenteller und in essentieller Weise.

Nestorius nun und vor ihm Theodor von Mopsuestia nahmen an, die menschliche Natur sei dem Logos accidentell geeint, indem der Logos ihr innewohne durch die Gnade; es war nach ihnen der Logos dem Menschen Christus derart geeint, daß er in ihm wohnte wie in seinem Tempel. Nun sehen wir aber, daß jede Substanz, die mit einer andern nur acci-

---

non sit de ratione humanitatis, sicut albedinem et hujusmodi, quae non insunt humanitati sed homini. De pot. q. 7. a. 4.

[1]) Unde nihil prohibet aliqua uniri in individuo quae non uniuntur in una integritate speciei, sicut humana natura et albedo et musica in Socrate et hujusmodi, quae dicuntur unum subjecto. Et quia individuum in genere substantiae dicitur hypostasis, in substantiis autem rationalibus dicitur etiam persona, convenienter omnia hujusmodi dicuntur uniri secundum hypostasim vel etiam secundum personam. C. g. IV, 41.

[2]) a. 1.

dentell verbunden ist, für sich ihr eigenes Einzelsein bewahrt, wie z. B. das Kleid, das zum Menschen hinzukommt oder das Haus, das seinen Bewohner enthält. Darum folgt, daß jener Mensch sein eigenes Einzelsein hatte, das nichts Anderes ist, als seine Persönlichkeit.[1]) Denn die der menschlichen Natur zukommende Individuation — oder das ihr zukommende Einzelsein — ist eben die Persönlichkeit.[2]) Es folgte also nach Nestorius, daß in Christus die Person des Menschen eine von der Person des Logos verschiedene Person, und daß also ein Anderer der Menschensohn und ein Anderer der Gottessohn war, weshalb nach ihm auch die allerseligste Jungfrau nicht als Mutter Gottes, sondern als Mutter eines Menschen bezeichnet werden musste.

Diese Lehre, die im offenbaren Widerspruch mit der hl. Schrift steht, ward auf dem Konzil von Ephesus verworfen. Andere aber, welche mit Nestorius festhielten, daß die menschliche Natur nur accidentell zum Logos hinzukomme — es ist dies die letzte der vom Lombarden angeführten drei Meinungen, auf die wir weiter unten zurückkommen werden — nahmen, um die Zweiheit der Personen zu vermeiden, an, daß der Logos einen Leib und eine Seele angenommen habe, die gegenseitig nicht geeint waren, und so glaubten sie dem Irrtum des Nestorius vorbeugen zu können, da Seele und Leib, nicht geeint, keine Substanz und folglich keine Persönlichkeit konstituieren können. Aber daraus ergab sich eine noch größere Inconvenienz; nämlich die, daß Christus nicht wahrer Mensch war, da ja das Wesen des Menschen in der Vereinigung von Leib und Seele besteht. Deshalb ward diese Ansicht auf dem Concil von Tours unter Alexander III. als Irrtum verworfen.

Nahmen diese nur eine accidentelle Verbindung an, so verfielen Andere in das entgegengesetzte Extrem, indem sie eine essentielle, eine Wesensverbindung zwischen dem Logos und der menschlichen Natur behaupteten. Nach ihnen entstand aus der göttlichen und aus der menschlichen Natur eine einzige Natur und Wesenheit. Die Hauptvertreter dieser Ansicht sind

---

[1]) Videmus autem quod omnis substantia conjuncta alteri accidentaliter retinet seorsum suam singularitatem, sicut vestis adveniens homini aut domus continens habitatorem; unde sequitur, quod homo ille habuerit propriam singularitatem quae est personalitas ejus. De Unione V. inc. a. 1.

[2]) Quia templum seorsum habet suam individuationem ab eo, qui inhabitat templum, individuatio autem conveniens humanae naturae est personalitas, reliquum erat, quod alia esset personalitas humanae naturae et alia Verbi. C. g. IV, 41.

Apollinaris und Eutyches. Ersterer stellte drei Behauptungen auf: erstens der Logos habe nur Fleisch, nicht auch eine menschliche Seele angenommen; die Stelle der menschlichen Seele aber habe der Logos vertreten, und so sei aus dem Logos und aus dem Fleisch eine einzige Natur geworden, wie bei uns aus Leib und Seele eine einzige Natur entsteht, und hierin folgte er dem Arius nach. Da aber die Schrift ausdrücklich von der Seele Christi spricht (Joann. 10, 18), so verfiel er auf seine zweite Behauptung: Christus habe zwar eine sensitive, nicht aber eine vernünftige Seele gehabt; die Stelle der Letzteren habe der Logos vertreten. Aber dann hätte der Logos nicht eine menschliche, sondern eine tierische Natur angenommen, wie Augustin gegen ihn argumentiert (lib. 83. Qq. qu. 80). Seine dritte Behauptung war: das Fleisch Christi sei nicht vom Weibe genommen, sondern aus dem ins Fleisch veränderten und verwandelten Logos geworden; denn es heiße: der Logos ist Fleisch geworden (Joann. 1, 14), was eben so zu fassen sei, wie der andere Satz der Schrift: „das Wasser ist Wein geworden" (Joann. 2, 9). Dies aber ist das Unmöglichste, das es gibt. Denn der Logos ist, da er wahrer Gott ist, absolut unveränderlich. Wegen dieser Behauptungen ward Apollinaris auf dem Konzil von Konstantinopel, und Eutyches, welcher ihm in der dritten Behauptung gefolgt war, auf dem Konzil von Chalcedon verurteilt.

Wäre nun die Einigung des Logos mit der menschlichen Natur nicht in der Person erfolgt, sondern, wie Nestorius will, blos durch Einwohnung, dann gäbe es überhaupt keine Menschwerdung. Aber sie kann auch andrerseits nicht als eine Einigung in der Natur aufgefasst werden, wie dies Apollinaris und Eutyches lehrten. Denn, wie oben bemerkt, eine in sich vollendete Natur — und das ist die göttliche Natur im höchsten Grad, und auch die menschliche ist in ihrer Art vollendet, — kann eine andere nicht zu sich nehmen; oder würde sie diese zu sich nehmen, so wäre sie nicht mehr dieselbe Natur. Es wäre also, das Unmögliche vorausgesetzt, daß göttliche und menschliche Natur in Christus sich zu einer einzigen Natur vereinigten, das aus beiden Entstandene weder die göttliche, noch auch die menschliche Natur, und demnach wäre Christus weder wahrer Mensch, noch auch wahrer Gott.

Da also die menschliche Natur dem Logos weder accidentell noch auch essentiell geeinigt ist, so bleibt nur übrig, daß sie ihm substantiell — insofern nämlich Substanz die Hypostase bezeichnet — also hypostatisch oder persönlich geeint ist.

Für diese Einigung aber gibt es unter den geschaffenen Dingen kein passenderes Beispiel als die Vereinigung der vernünftigen Seele mit dem Leibe. Dieses Bild wäre noch entsprechender, wenn es, wie Augustin contra Felicianum (c. 12) sagt, in allen Menschen eine allgemeine Seele gäbe, wie das Manche behaupten; dann könnten wir uns vorstellen, wie diese vorausexistierende vernünftige Seele sich neuerdings der Empfängnis eines Menschen einigte, so daß dann aus beiden eine einzige Person entstünde. Dies wäre dann eine Veranschaulichung unsres Satzes, daß der vorausexistierende Logos sich mit der menschlichen Natur zu einer Person einigt. Wegen dieser Ähnlichkeit der beiderseitigen Einigung sagt Athanasius im Symbolum: „Wie die vernünftige Seele und das Fleisch der Eine Mensch, so ist der Gott und der Mensch der Eine Christus." Nun aber vereinigt sich die Seele mit dem Leibe einmal als der Materie, welche sie informiert, und dann noch als dem Werkzeug, dessen sie sich zu der ihr eigenen Thätigkeit bedient. Das Gleichnis kann nun nicht von der Einigung im ersten Sinn gelten; denn da Materie und Form durch ihre Vereinigung eine einzige Natur begründen, so würde aus Gott und Mensch eine einzige Natur werden, was, wie oben bemerkt, unmöglich ist; zudem kann ja der Logos nicht die Form in der Materie sein. Es gilt also das Bild insofern, als die Seele mit dem Leibe sich eint als ihrem Werkzeuge. So bezeichneten ja auch schon die Lehrer der Vorzeit die menschliche Natur in Christus als ein Organ, als ein Werkzeug, der Gottheit, wie man den Leib als Organ der Seele bezeichnet. Der Leib und seine Teile aber sind in ganz andrer Weise als die äusseren Instrumente ein Werkzeug der Seele; denn dieser Meißel z. B. ist nicht ein ihr einzig und allein zugehöriges Werkzeug wie z. B. diese Hand; denn mit dem Meißel können Viele arbeiten, diese Hand aber ist einzig und allein zu der dieser Seele eigenen Thätigkeit bestimmt; darum ist die Hand ein der Seele geeintes und ihr eigentümlich zugehöriges Organ, der Meißel aber ein ihr äusserliches und zum allgemeinen Gebrauch bestimmtes Werkzeug.[1]) Wenden wir dies auf die Verbindung zwischen Gott und Mensch an, so ergibt sich Folgendes: Alle Menschen verhalten sich zu Gott wie Werkzeuge, durch die er thätig ist:

---

[1]) Aliter est animae organum corpus et ejus partes, et aliter exteriora instrumenta; haec enim dolabra non est proprium instrumentum, sicut haec manus; per dolabram enim multi possunt operari, sed haec manus ad propriam operationem hujus animae deputatur; propter quod manus est organum unitum et proprium, dolabra autem instrumentum extrinsecum et commune. C. g. IV, 41.

„denn Gott ist es, der in euch das Wollen und das Vollbringen bewirkt nach seinem Wohlgefallen" (Phil. II, 13). Die übrigen Menschen nun verhalten sich zu Gott wie äußere und getrennte Werkzeuge; sie werden nämlich von Gott bewegt zu Werken, die nicht ihm allein, sondern die jeder vernünftigen Natur überhaupt eigentümlich sind, wie z. B. dazu, daß sie die Wahrheit erkennen, das Gute lieben und das Rechte vollbringen. Die menschliche Natur in Christus aber ist dazu auf- und angenommen, daß sie in der Weise eines Werkzeuges die Gott allein eigentümlichen Werke verrichte, wie z. B. von Sünden reinigen, den Geist durch die Gnade erleuchten, und ihn hineinführen in die Vollendung des ewigen Lebens. Es steht also die menschliche Natur Christi zu Gott im Verhältnis des ihm eigenen und mit ihm verbundenen Werkzeuges, wie sich die Hand zur Seele verhält.

Nun können wir allerdings leicht einsehen, wie der Leib das der Seele eigene Werkzeug ist; denn die Seele ist die Form des Körpers und bildet so mit ihm nur Eine Natur. Bei Christus aber ist dies nicht der Fall, denn der Logos ist weder die Form der menschlichen Natur, noch auch bildete die menschliche Natur mit der des Logos eine einzige zusammen. Aber auch dafür haben wir Beispiele in der Natur. Es ist nämlich nicht unmöglich, daß Etwas in natürlicher Weise das eigentümliche Werkzeug eines Dinges bildet, welches nicht seine Form ist. So ist z. B. die Zunge, insofern sie das Sprachwerkzeug ist, das dem Intellekte eigentümliche Organ; diese Fähigkeit der Seele aber ist, wie Aristoteles (De Anima l. 3.) nachweist, keineswegs der Akt oder die Form irgend eines Körperteiles, sondern überragt die Materie.[1]) Desgleichen findet sich auch bisweilen ein Werkzeug vor, das nicht zur Natur der Art gehört und doch von Seiten der Materie einem Individuum in dieser Art zugehören kann; dies ist z. B. ein sechster Finger, der nicht zur Natur des Menschen gehört, aber bei ein oder dem andern menschlichen Einzelwesen vorkommen kann.

Freilich sind alle diese Beispiele unzureichend. Denn es ist wohl zu beachten, daß der Logos viel tiefer und inniger mit der menschlichen Natur sich einigen konnte, als die Seele mit was immer für einem ihr eigenen Werkzeug geeint ist.[2]) Auch bleibt die Verbindung, welche Jemand mit einem Werkzeug hat (wenn es nicht mit ihm Eine einzige Natur bildet),

---

[1]) cf. 1. q. 76. a. 1. und ad 1.

[2]) C. g. IV, 41.; diesem Kapitel haben wir die ganze obige Darstellung entnommen.

immerhin nur eine accidentelle, aber diese Verbindung des Logos mit der menschlichen Natur ist eine ganz einzige, weit erhaben über alle andere uns bekannten Einigungen. Der letzte Erklärungsgrund derselben bleibt nur Gottes Allmacht.[1]) Wie nämlich diese nicht beschränkt ist auf diese Arten von Güte und Sein, die wir in den Geschöpfen wahrnehmen: so ist sie es auch nicht auf die Arten von Einigungen, die uns bekannt sind, und so konnte Gott mit seiner unendlichen Kraft eine Einigung bewirken, die eine persönliche und doch nicht accidentelle ist: und das ist die Einigung der menschlichen Natur mit dem Logos.[2]) Sie ist und bleibt nicht blos für den Verstand des Menschen, sondern auch für den des Engels ein Geheimnis.[3])

§. 3.

In Christus ist nur Eine Hypostase. (a. 2.)

Es muß Jedem, der sich mit der Christologie des Aquinaten befasst, auffallen, daß der Heilige immer und überall, wo er die Art der Einigung des Logos mit der menschlichen Natur behandelt, auch nachdem er die Einheit der Person in Christus dem Nestorianismus gegenüber schon nachgewiesen hat, eine eigene Frage über die Einheit der Hypostase oder des Suppositums aufwirft, und mit der Lösung gerade dieser Frage in ganz besonders eingehender Weise sich beschäftigt. So thut er es in der Abhandlung „de Unione," an die wir uns hier anschließen, so folgt in der Summa theol. der Frage, ob die Einigung in der Person geschehen sei, unmittelbar[4]) die Frage, ob auch in dem Suppositum oder der Hypostase;

---

[1]) Demus Deum aliquid posse, quod nos fateamur investigare non posse. In talibus rebus tota ratio facti est potentia facientis. S. Aug. ep. 137. n. 8. (Migne, tom. II. p. 519.)

[2]) Vgl. oben S. 8. f. Sed tamen omnes hujusmodi exempla sunt deficientia; quia unio instrumenti est accidentalis; sed haec est quaedam unio singularis supra omnes modos unionis nobis notos. Sicut enim Deus est ipsa bonitas et suum esse, ita etiam est ipsa unitas per essentiam; et ideo sicut virtus ejus non est limitata ad istos modos bonitatis et esse, qui sunt in creaturis, sed potest facere novos modos bonitatis et esse nobis incognitos: ita etiam per infinitatem suae virtutis potuit facere novum modum unionis, ut humana natura uniretur Verbo personaliter, non tamen accidentaliter; quamvis ad hoc in creaturis nullum sufficiens exemplum inveniatur. De Unione V. inc. a. 1.

[3]) Ibid.

[4]) 3. q. 2. a. 3.

in der Summa c. Gentiles verwirft er nach Widerlegung der verschiedenen christologischen Häresieen bis zum Monotheletismus herab die Ansicht, es seien in Christus zwei Hypostasen oder Supposita,[1]) nicht minder behandelt er diese Frage ausführlich im Commentar zu Sent III. dist. 6.[2]) und ganz besonders eingehend im Compendium theologiae;[3]) er läßt sie auch nicht unerörtert im Opuscul. contra Graecos, Arm. &c,[4]) und behandelt sie ex professo im Quodlibet IX. a. 2. Dieses Alles schon weist uns darauf hin, daß wir diese Frage nach der Einheit der Hypostase nicht, wie Suarez meint, als der Sache nach identisch mit jener nach der Einheit der Person in Christus aufzufassen haben, die nur mit andern Worten dasselbe sage.[5]) Es ist dies vielmehr eine Frage, auf welche der hl. Thomas überall, wo er die geheimnisvolle Einigung des Logos mit der menschlichen Natur tiefer begründet, oder Konsequenzen aus ihr ableitet, immer wieder zurückkommt, eine Frage, von deren Lösung nach des Heiligen eigenen Worten auch die Frage über die Einheit des Seins in Christus abhängig ist.[6]) Kurz: die Frage nach der Einheit der Hypostase in Christus ist die Frage, wie wir uns die persönliche Einigung, die hypostatische Union, vorzustellen haben, ihre Lösung ist die spekulative Begründung des Dogmas, daß die Einigung des Logos mit der menschlichen Natur nicht eine Wesenseinigung, eine Einigung zu Einer Natur, aber auch nicht eine bloße accidentelle, sondern eine substantielle, hypostatische, eine Einigung in der Person ist.[7]) Letzteres hatte die Kirche gegen Nestorius, Ersteres

---

[1]) C. g. IV, 38.

[2]) q. 1. a. 1.

[3]) cc. 210. 211.

[4]) c. 6.

[5]) Hic articulus nulla indiget expositione, est enim idem re ipsa cum superiori (nämlich a. 2. über die Einheit der Person in Christus), solum diversis vocibus et nominibus propositus ad confundendos quosdam haereticos (welche?), qui vel vocem propriam ignorantes vel errorem suum nominibus variis involventes duas personas in Christo negaverunt, duo supposita vel duas hypostases admittentes &c. Suarez, De Incarn. p. I. Commentarius in q. 2. a. 3. (Edit. Venet. 1745. tom. 16. p. 157 sq.)

[6]) Esse autem Christi est unum, ad minus quantum ad secundam opinionem (von der sogleich die Rede sein wird). Sent. III. dist. 4. q. 1. a. 2. sol. 1.

[7]) Relinquitur ergo, quod humana natura non est unita Verbo neque accidentaliter neque essentialiter sed substantialiter, secundum quod substantia significat hypostasim, et hypostatice vel personaliter. De Unione Verbi incarn. a. 1.

gegen Eutyches festgesetzt. Was nun die christliche Spekulation beschäftigte, war die Frage, wie haben wir uns diese substantielle, persönliche Einheit in Christus zu denken? Drei Meinungen wurden in der Zeit kurz vor Thomas diskutiert. Sie werden vom Lombarden im 3. Buch der Sentenzen, dist. 6 aufgeführt und vom hl. Thomas folgendermaßen formuliert:

Die Annahme der menschlichen Natur durch den Logos setzt, wenn auch nicht der Zeit — so doch dem Begriffe, der Auffassung nach, das Anzunehmende voraus. Die erste Meinung behauptet nun: jenes einheitliche aus Leib und Seele konstituierte, begründete Ding, welches der Einigung vorausgedacht und an- und aufgenommen wird zur Person des Logos, ist ein bestimmter Mensch, hic homo; die zweite: jenes aus Leib und Seele begründete, der Vereinigung vorausgedachte Ding hat, daß es die Menschheit und daß es dieser bestimmte Mensch ist, nicht durch die Verbindung der Seele mit dem Leibe, sondern durch die Verbindung Beider mit der göttlichen Person, die in ihnen subsistiert; die dritte: Seele und Leib sind zwei von einander getrennte Substanzen und als solche, ohne daß sie unter sich mit einander zu einem einheitlichen Ding verbunden wären, von der Person des Logos an- und aufgenommen worden.[1])

Während also die beiden ersten ein aus Leib und Seele zusammengesetztes Ding annehmen, stellt dies die dritte Meinung in Abrede und behauptet zudem noch, daß diese zwei Substanzen mit dem Logos nur accidentell verbunden seien, wie das Kleid mit dem Menschen. Ersteres thaten sie deshalb, um nicht wie Nestorius zwei Personen oder Hypostasen in Christus annehmen zu müssen; denn sie sahen, daß bei den bloßen Menschen aus der Verbindung von Seele und Leib die Person hervorgeht;[2]) letzteres, um

---

[1]) Prima opinio dicit, quod illud unum constitutum ex anima et corpore, quod praeintelligitur unioni et assumitur, est hic homo. Secunda vero dicit, quod hoc, quod sit humanitas et hoc, quod sit hic homo, non habet ex conjunctione animae ad corpus sed ex conjunctione utriusque substantiae ad divinam personam . . . (paulo superius) tertia vero ponit, has duas substantias esse divisas ad invicem, et sine aliqua compositione a persona Verbi assumptas esse; unde cum dicitur natura humana assumpta a Verbo, sumit naturam humanam materialiter, id est, partes humanae naturae, sicut partes domus dicuntur domus. Sent. III. dist. 6. Divisio textus. cf. 3. q. 2. a. 6.

[2]) Ex hac ratione moti videntur illi, qui negaverunt unionem animae et corporis in Christo, ne per hoc scl. cogerentur personam novam vel hypostasim in Christo inducere; quia videbant, quod in puris hominibus ex unione animae ad corpus constituitur persona. 3. q. 2. a. 5 ad 1.

gegen Eutyches die Unveränderlichkeit der göttlichen Person des Logos zu wahren; denn fest steht, daß der Logos von Ewigkeit her sein in sich vollendetes Sein hat; was aber zu einem solchen in sich schon Vollendeten noch hinzukommt, kommt ihm nur accidentell zu, ist mit ihm nur accidentell verbunden.[1]) Aber gerade durch diese letztere Behauptung verfällt diese Meinung wieder in den Irrtum des Nestorius, den sie vermeiden wollte; denn auch nach diesem ist die Verbindung zwischen dem Logos und der menschlichen Natur nur eine accidentelle; ja sie geht noch weiter als Nestorius; denn da sie keine Vereinigung von Seele und Leib annimmt, leugnet sie die Wahrheit der menschlichen Natur Christi.[2]) Mit Recht wurde deshalb dieser verunglückte Erklärungsversuch der hypostatischen Union auf dem Concil von Tours unter Alexander III. verworfen.[3])

---

[1]) Fuerunt quidam posteriores (magistri 3. q. 2. a. 6.) talem de unione positionem asserentes: Quia enim ex unione animae et corporis constituitur homo, sed ex hac anima et ex hoc corpore hic homo — quod praeter hypostasim vel personam, hypostasim et personam designat — volentes evitare, ne cogerentur in Christo ponere aliquam hypostasim vel personam Verbi, dixerunt, quod anima et corpus non fuerunt unita in Christo, nec ex eis aliqua substantia facta est: et per hoc Nestorii haeresim vitare volebant. Rursus quia hoc impossibile videtur, quod aliquid sit substantiale alicui et non sit de natura ejus, quam prius habuit, absque mutatione ipsius, Verbum autem omnino immutabile est, ne cogerentur ponere animam et corpus assumpta pertinere ad naturam Verbi, quam habuit ab aeterno, posuerunt quod Verbum assumpsit animam humanam et corpus modo accidentali, sicut homo assumit indumentum, per hoc errorem Eutychetis excludere volentes. Sed haec positio omnino doctrinae fidei repugnat. C. g. IV, 37. n. 1. & 2. cf. 3. q. 2. a. 6 ad 3. Sent. III. dist. 6. q. 3. a. 2. Suarez, und das ist bezeichnend für seine Anschauung, findet es nicht in der Ordnung, daß der hl. Thomas diese Frage im 3. Teil der Summa theol. der q. 2, in welcher er das Wesen der hypostatischen Union behandelt, einfügt; sie gehört nach seiner Meinung zu q. 4 und 5, wo von der Wirklichkeit der menschlichen Natur die Rede ist; Th. behandelt sie seiner Ansicht nach hier blos gelegentlich, weil er von der Zusammensetzung Christi überhaupt spricht. (L. c. Comment. in q. 2. a. 5. p. 160.) Aber nicht blos hier, sondern überall, wo der Heilige näher auf das Wesen der hypostat. Union eingeht, behandelt und verwirft er auch diesen Erklärungsversuch. cf. De Unione V. i. a. 1. C. g. IV, 37. Compend. theol. c. 209. Sentent. III. dist. 6. q. 3. a. 1. & 2. Nicht um die Integrität der menschlichen Natur handelt es sich hier; denn diese hat der Heilige in a. 1. dem Monophysitismus gegenüber festgesetzt; sondern darum, wie trotz dieser Integrität die persönliche substantielle Einigung, die Nestorius gegenüber a. 2. festgestellt ward, — denkbar sei, und darum gehört dieser Erklärungsversuch und seine Verurteilung eben hieher.

[2]) 3. q. 2. a. 5. & 6. Compend. c. 209.

[3]) De Unione Verbi a. 1.

Suchte die dritte Meinung der Irrlehre des Nestorius dadurch vorzubeugen, daß sie annahm, in Christus seien Seele und Leib nicht mit einander geeint gewesen zu einer Substanz, um nicht neben der göttlichen Person des Logos noch eine menschliche, aus der Verbindung von Seele und Leib begründete Person annehmen zu müssen, so behauptete umgekehrt die erste Meinung, in Christus sei durch die Verbindung von Seele und Leib Eine Substanz, ein einheitliches Wesen, zustande gekommen, nämlich ein Mensch von derselben Art wie die andern Menschen; dieser Mensch nun ward nach ihrer Behauptung dem Logos geeint, nicht in der Natur, sondern in der Person, so daß der Logos und jener Mensch nur Eine Person sind. Weil aber jener Mensch eine individuelle Substanz ist — das heißt also eine Hypostase oder ein Suppositum — so ist nach ihnen unterschieden die Hypostase jenes Menschen und die des Logos, während jedoch Beide nur Eine Person haben. Auf Grund dieser Einheit wird nach ihnen der Logos von jenem Menschen und jener Mensch vom Logos prädiziert, gegenseitig ausgesagt; aber so, daß der Satz: „Der Logos ist Mensch," den Sinn hat: die Person des Logos ist die Person des Menschen und umgekehrt. Und in diesem Sinn lassen sie zwischen dem Logos und jenem Menschen und umgekehrt eine Wechselaussage zu, jedoch immer mit einem gewissen Vorbehalt: denn der Satz: „Gott hat gelitten," will nach ihnen sagen: Der Mensch, welcher Gott ist, wegen Einheit der Person, hat gelitten, und der Satz: „Der Mensch hat die Sterne geschaffen" besagt nach ihnen: Jener, welcher Mensch ist (wegen der Einheit der Person).[1]) — Diese menschliche Hypostase oder dieses Suppositum aber gehört nach ihnen zur Person des Logos deshalb, weil sie vom Logos an- und auf-

[1]) Alii ... posuerunt, ex anima et carne in D. J. C. unam substantiam constitutam esse, scl. hominem quendam ejusdem speciei aliis hominibus; quem quidem hominem unitum dicunt Verbo Dei, non quidem in natura, sed in persona, ut scl. sit una persona Verbi Dei et illius hominis. Sed quia homo ille quaedam individua substantia est, quod est esse hypostasim et suppositum, dicunt quidem in Christo esse aliam hypostasim illius hominis et Verbi Dei, sed unam personam utriusque; ratione cujus unitatis dicunt Verbum Dei de homine illo praedicari et hominem illum de Verbo Dei, ut sit sensus: »Verbum Dei est homo,« id est: persona Verbi Dei est persona hominis, et e converso. Et hac ratione quidquid de Verbo Dei praedicatur, dicunt de homine illo posse praedicari et e converso, cum quadam tamen replicatione, ut, quum dicitur: »Deus est passus,« sit sensus: homo qui est Deus propter unitatem personae, est passus; et »homo creavit stellas« id est ille, qui est homo. C. g. IV, 38.

genommen ist.[1]) Eine noch klarere Vorstellung von dieser ersten Meinung werden wir dann gewinnen, wenn wir sie mit der zweiten und der dritten vergleichen.[2]) Mit der zweiten kommt sie darin überein, daß sie mit ihr im Gegensatz zur dritten ein aus Leib und Seele geeintes Ganze in Christus annimmt und eine substantielle, nicht blos accidentelle Vereinigung dieses Ganzen mit dem Logos behauptet. Dagegen unterscheidet sie sich von der zweiten in zwei Punkten. Während nämlich beide behaupten, ein aus Leib und Seele geeintes Ganze gehe der Auffassung nach der Aufnahme zur Person des Logos voraus: so gehen sie in der näheren Bestimmung dieses aus Leib und Seele geeinten Wesens auseinander. Aus der Verbindung von Seele und Leib entsteht nämlich sowohl dieser bestimmte Mensch, hic homo, als auch die Menschheit; „hic homo" aber bezeichnet etwas in der menschlichen Natur Subsistierendes; die „Menschheit" aber vereinigt nur das in ihrer Bezeichnung, wodurch der Mensch hat, daß er Mensch ist,[3]) m. a. Worten das erstere ist id, quod est, die erste Substanz, das andere, id quo est, die zweite Substanz, die Wesenheit. Nun behauptet die erste Meinung, dieses aus Leib und Seele Entstandene ist nicht blos die Menschheit, sondern auch ein bestimmter Mensch; während nach der zweiten dies nur die Menschheit ist; daß aber dieses Zusammengesetzte Mensch und zwar dieser bestimmte Mensch ist, hat es blos durch die Verbindung zur göttlichen Person.[4]) Der zweite Unterschied beider Meinungen bezieht sich

---

[1]) Posuerunt in Christo unam personam, sed duas hypostases sive duo supposita, dicentes, hunc hominem, demonstrato Christo, esse suppositum et hypostasim humanae naturae non autem divinae; quia per hoc quod dicitur »hic homo,« nihil aliud importatur, quam quaedam particularis substantia ex anima et carne composita; pertinere tamen dicebant humanam hypostasim vel suppositum ad personam Verbi, propter hoc, quod est a Verbo assumpta. Et haec est opinio quae ponitur prima in VI. dist. III. Sent. — De Unione Verbi a. 2.

[2]) Sent. III. dist. VI. Divisio textus: In quo una harum opinionum ab alia differat.

[3]) Differunt in hoc, quod cum utraque ponit, animam et corpus praeexistere secundum intellectum ad unionem, et ex eis conjunctis effici aliquod unum, non uniusmodi unum ex his conjunctis constitui dicit utraque: ex conjunctione enim animae ad corpus resultat et hic homo et humanitas. Et haec duo, qualiter differant, patere potest ex praecedenti dist.; quia hic homo dicit quid subsistens in natura humana, humanitas autem colligit tantum ea in sua significatione, ex quibus homo habet, quod sit homo. Ibid.

[4]) S. o. S. 28[1]). cf. Sent. III. dist. 6. Expositio textus: Prima positio est

auf das Verhältniß der menschlichen Natur, beziehungsweise des Menschen, zum Logos. Nach der zweiten wird die menschliche Natur so mit der göttlichen Person vereinigt, daß sie zur Persönlichkeit derselben gehört, und zwar derart, daß wie die Person des Logos vor der Menschwerdung in der göttlichen Natur subsistierte, so sie nach derselben in der göttlichen und in der menschlichen subsistiert. Darum war sie vor der Menschwerdung einfach, während sie nach derselben zusammengesetzt ist. Dagegen behauptet die erste, jene aus Seele und Leib zusammengesetzte Substanz gehöre nicht in der Weise zur Person des Logos, daß die Person des Logos in ihr subsistierte; sondern durch die Auf- und Annahme ist es geschehen, daß die Person des Logos jene aus Seele und Leib zusammengesetzte Substanz ist, und umgekehrt; deshalb ist die Person des Logos, wie sie einfach war vor der Menschwerdung, so auch noch einfach nach derselben.[1]) Und hierin stimmt die erste Meinung mit der dritten überein, die gleichfalls eine Zusammensetzung der Person des Logos leugnet. Denn beide, so entgegengesetzt sie auch scheinen, kommen doch in der Behauptung überein, daß die menschliche Natur nicht in das Sein der göttlichen Person aufgenommen wurde; deshalb behauptet die erste, das vom Logos Angenommene habe ein Sein durch sich, in welchem es subsistiert,[2]) nach ihr also hat dieser Mensch sein eigenes

---

radix opinionis (primae), scl. quod anima et corpus assumuntur unita — quod est contra tertiam, — non solum ad constituendam humanitatem sed etiam hominem — quod est contra secundam — . . . ponit positiones secundae opinionis . . . in quibus tota constitit: prima est quod assumptum est compositum ex anima et corpore per modum humanae naturae . . . et quod hoc compositum sit homo, habet ex unione ad divinam personam.

[1]) Secunda opinio dicit, quod istae duae substantiae assumptae ita conjunguntur divinae personae quod pertinent ad personalitatem ipsius: adeo, quod sicut persona Verbi ante incarnationem subsistebat in natura divina, ita post incarnationem subsistit in humana et divina; et ideo ante incarnationem erat simplex, sed post est composita. Prima vero opinio dicit, quod illa substantia composita ex anima et corpore non pertinet ad personalitatem Verbi, ita quod in ea persona Verbi subsistat; sed per assumptionem factum est, ut persona Verbi esset illa substantia composita ex anima et corpore, et e converso; unde persona Verbi, sicut fuit simplex ante incarnationem, ita est et simplex post incarnationem. Sent. III. dist. 6. Divisio textus.

[2]) Etiam quantum ad hanc positionem procedit (tertia) ab eodem fonte cum prima, scl. ex hoc, quod humana natura non assumeretur ad esse divinae personae. Unde prima opinio ponebat, quod assumptum habebat esse per se, in quo subsistebat. Sent. III. dist. 6. q. 3. a. 2.

Sein, und das Sein der göttlichen Person gehört ihm nicht zu.[1]) Nach der dritten aber subsistiert weder das Angenommene, noch auch die Person in ihm, sondern dieses Angenommene ist nur ein zur Person hinzugefügtes accidentales Sein.[2]) Darum kann nach keiner von diesen beiden Meinungen die Person des Logos als zusammengesetzt bezeichnet werden, weil weder die erste noch die dritte Ein Sein in Christus annimmt, welches Sein der göttlichen Person jeder von den beiden Naturen gehört, wie dies die zweite Meinung behauptet.[3]) Nicht minder kommt die erste mit der dritten in der Annahme überein, Alles, was aus Leib und Seele zusammengesetzt ist, müsse notwendiger Weise ein Mensch sein. Deshalb behauptete die dritte, um die substantiale Einheit Christi zu wahren, der Logos habe zwar Leib und Seele, aber nicht als unter sich geeint, angenommen, während die erste, weil sie eine Einigung zwischen Leib und Seele annahm, konsequent zu der Behauptung gezwungen war, der Logos habe einen Menschen angenommen.[4]) Da er nun aber nicht einen Menschen im Allgemeinen angenommen hat — denn ein solcher existiert nicht in der Wirklichkeit — sondern einen bestimmten, partikulären Menschen, so folgt nach ihr weiter, daß er auch das Suppositum oder die Hypostase des Menschen angenommen hat; denn ein partikulärer Mensch ist etwas Subsistierendes, das sein kompletes Sein hat;[5]) dies aber wird eben mit dem Wort „Suppositum" ausgedrückt, wie sogleich gezeigt werden wird. Es sind also nach ihr in Christus zwei Supposita oder Hypostasen; ein geschaffenes: der Mensch, und ein unge-

---

[1]) Opinio prima dicit, quod hic homo habebat esse suum proprium, unde esse divinae personae ad ipsum non pertinet. Ibid. q. 2. a. 3.

[2]) Tertia opinio ponit, quod non subsistit assumptum, neque persona in eo, sed est esse accidentale superadditum. Ibid. q. 3. a. 2.

[3]) Unde neutra ponit personam Verbi compositam. Sed secunda ponit unum esse in Christo; unde esse divinae personae pertinet ad utramque naturam. Ibid. q. 2. a. 3.

[4]) Ista (tertia) opinio ex eodem fonte videtur processisse cum prima, scl. ex hoc, quod credebant, omne compositum ex anima et corpore habere rationem hominis; id ideo, quia prima opinio posuit animam et corpus unita ad invicem, esse assumpta, coacta fuit ponere, hominem esse assumptum et Christum esse duo. Haec autem opinio, ut hoc negaret, posuit animam et corpus esse assumpta non unita. Ibid. q. 3. a. 1.

[5]) Homo autem particularis (quia universalem non assumpsit, cum non habeat esse in rerum natura), est quid subsistens, habens esse completum. Ibid. q. 1. a. 2.

schaffenes: der Logos.[1]) Das eben deshalb, weil diese Meinung dem Menschen ein eigenes vom Logos unabhängiges Sein zuschrieb.[2])

Diesen Erklärungsversuch, welchen der Lombarde in der nach seinen Worten „ebenso nützlichen als überaus schwierigen und verwickelten Frage," wie bei der Einpersönlichkeit Christi dieser zugleich wahrer Gott und wahrer Mensch sein könne, als den ersten anführt,[3]) hat der hl. Thomas immer im Auge, wenn er die Ansicht bekämpft, in Christus seien unbeschadet der Einheit der Person zwei Hypostasen oder Supposita, wie er dies denn auch an vielen Stellen noch ausdrücklich bemerkt.[4]) Wir wiederholen: es handelt sich hier nicht um das Dogma von der hypostatischen Union selbst, sondern um einen Erklärungsversuch desselben. Dies hebt denn auch der hl. Thomas noch ausdrücklich hervor. Es setzt nach ihm diese erste Meinung ebenso wie die zwei übrigen als feststehend voraus, daß es in Christus nur Eine und zwar die göttliche Person gebe, und daß die Einigung in der Person nicht in der Natur erfolgt sei, vermeidet also dem Wortlaut nach den Nestorianismus wie Monophysitismus.[5]) Während

---

[1]) Quia hic homo est suppositum vel hypostasis, ideo ponit (die 1. Meinung) tertio in Christo esse duo supposita: unum creatum, quod est homo et alterum increatum, quod est Filius Dei; et similiter duas hypostases. Sent. III. dist. 6. Divisio textus.

[2]) S. oben S. 32[2]) und 33[1]).

[3]) Ex praemisssis autem (in der unmittelbar vorausgehenden dist. 5 hatte der Magister das Dogma behandelt, daß die Einigung nicht in der Natur, sondern in der Person erfolgt sei) emergit quaestio plurimum continens utilitatis, sed nimium difficultatis atque perplexitatis. Cum enim constet ex praedictis, et aliis pluribus testimoniis, omnesque catholici unanimiter fateantur, Deum esse factum hominem et Jesum Christum Deum verum esse et verum hominem, quaeritur, an his locutionibus: »Deus factus est homo; Filius Dei factus est filius hominis; Deus est homo et homo est Deus;« dicatur Deus factus esse aliquid vel esse aliquid; vel aliquid dicatur esse Deus. . . . In hujus profunditatis reseratione et scrupulosae quaestionis expositione plurimum differre inveniuntur sapientes. Und dann führt er sofort die oben angeführten drei Meinungen, als die Lösungsversuche dieser verwickelten Frage von Seiten der »Sapientes« an. Sent. III. dist. 6.

[4]) Sent. III. dist. 6. q. 1. a. 1; dist. 7, q. 1. a. 1; q. 2. a. 2. dist. 8. q. 1. a. 5; 3. q. 2. a. 6; q. 4. a. 3. De Unione V. a. 2. Quodlibet IX. a. 2 ad 1. In Joann. c. 1. lectio 7.

[5]) Istae (tres) opiniones conveniunt in quatuor: primo, quia quaelibet harum ponit unam personam in Christo, scl. divinam, per quod recedunt ab haeresi Nestorii; secundo ponunt in Christo duas naturas et tres substantias, scl. Divini-

er aber im Commentar zum Sentenzenbuch diesen Erklärungsversuch gegen den Vorwurf der Häresie noch in Schutz nimmt und ihn nur als nicht recht verständlich erklärt,[1]) bedient er sich in seinen späteren Schriften viel schärferer Ausdrücke, sagt, er falle in den Nestorianismus zurück,[2]) nennt ihn einen Irrtum,[3]) ja geradezu eine Häresie, gleich der dritten Meinung.[4]) An eben dieser Stelle erklärt er auch, daß nur der zweite der vom Magister angeführten Erklärungsversuche dem Dogma gerecht werde, nämlich jener, welcher nur Eine Hypostase für Gott und Menschen annimmt.[5])

Was heißt nun nach dem hl. Thomas: in Christus ist wie Eine Person, so auch nur Eine Hypostase oder Ein

---

tatem, animam et corpus, ex quibus duobus dicunt constare naturam humanam, et per hoc recedunt ab errore Eutychetis; . . . tertio, has duas substantias, in quibus humana natura consistit, dicunt assumptas a Verbo, per quod recedunt ab errore Manichaei, qui negabat carnis assumptionem; quarto, quod hoc, quod assumptum est, non praeexistit ante unionem tempore, sed natura solum. Sentent. III. dist. 6. Divisio textus.

1) Sciendum tamen, quod prima opinio nullum praedictorum modorum unionis (nämlich blos accidentelle) ponebat, unde non est haeretica, sed ponebat, quod erat facta unio secundum hoc, quod persona Verbi incepit esse illa substantia; quod quidem non est intelligibile. Sent. III. dist. 6. q. 1. a. 2.

2) C. g. IV. 38. De Unione Verbi a. 2. Compend. theol. c. 210.

3) 3. q. 4. a. 3.

4) 3. q. 2. a. 6.

5) Sic ergo patet, quod secunda trium opinionum, quas magister ponit, quae asserit unam hypostasim Dei et hominis, non est dicenda opinio, sed sententia catholicae fidei. — Ibid. Auffallend dürfte es erscheinen, daß Suarez den ganzen Stand der Frage ignoriert, auf die vom Magister angeführten drei Lösungsversuche, welche der hl. Thomas in der q. 2. aa. 3. 4. 5. und 6 im Auge hat, keinerlei Rücksicht nimmt, die Frage nach der Einheit des Suppositums für identisch erklärt mit der nach der Einheit der Person, weshalb er denn auch in den genannten Artikeln des Aquinaten Manches „nicht in der rechten Ordnung," „nicht klar genug" findet. Er untersucht (disp. 7. sectio 3. p. 167) wer die „Häretiker" seien, welche die vom hl. Thomas bekämpfte Zweiheit des Suppositums in Christus behaupteten, während doch der Magister selbst die Vertreter dieser Meinung gleich denen der zwei übrigen als »Sapientes« bezeichnet (Sent. III. dist. 6.), der hl. Thomas aber ausdrücklich bemerkt, diese Meinung sei von Theologen, die nach den christologischen Häresieen das katholische Dogma behandelten, aufgebracht worden (Quidam autem posteriores magistri, putantes se has haereses declinare, in eas per ignorantiam inciderunt. 3. q. 2. a. 6.). Es waren eben die erste wie die dritte Meinung verunglückte Erklärungsversuche, welche in manche von der Kirche schon längst verworfene Irrtümer zurückfielen.

Suppositum? Darauf gibt der Heilige folgende Antwort:[1]) Nach der zweiten Meinung, welche der Magister im 3. Buch der Sentenzen, dist. 6. aufstellt, welche die gemeinsame Lehre (communis) der neueren Theologen bildet, und die viel wahrer und sicherer ist als die zwei übrigen, ist in Christus wie nur eine Person, so auch nur Ein Suppositum und nur Eine Hypostase. Nach dem Dogma nämlich müssen wir in ihm nur eine einzige, in zwei Naturen, der göttlichen nämlich und der menschlichen, subsistierende Sache annehmen; sonst könnte man nicht sagen, es sei nur Ein Herr Jesus Christus nach den Worten des Apostels (1. Cor. 8, 6.). Darum war auch der Grund der Verurteilung des Nestorius der, daß er sich herausnahm, Christus zu teilen durch die Annahme zweier Personen in ihm. Das aber was in der Natur subsistiert, in sich und durch sich besteht, ist etwas Individuelles und Singuläres, Einzelnes. Deshalb muß man die Einheit Christi, in welcher zwei Naturen geeint werden, mit einem Namen bezeichnen, welcher die Singularität, das Einzelsein ausdrückt. Von den Namen aber, welche das Einzelsein, die Singularität ausdrücken, bezeichnen einige unterschiedslos das Singuläre, Einzelne, in jeder Gattung des Seienden (in jeder der 10 Kategorien), wie die Namen Einzelding (singulare), Partikuläres (particulare) und Individuum. So kann z. B. diese Röthe als etwas Singuläres, Partikuläres und als ein Individuum bezeichnet werden; denn das Universale wie das Partikuläre findet sich in jeder der 10 Kategorien.

Manche von diesen Namen aber bezeichnen nur das Singuläre in der Gattung der Substanz, werden nur von Substanzen gebraucht; dies ist der Fall bei dem Namen Hypostase, welcher die einzelne, individuelle Substanz überhaupt, und bei dem Namen Person, welcher die individuelle Substanz der vernünftigen Natur insbesondere bezeichnet. Desgleichen werden nur von Substanzen gebraucht die Namen Suppositum und res naturae (das, worin die Natur real ist). Da es nun nur der Substanz eigen ist, daß sie in sich und durch sich subsistiert, während das Accidenz sein Dasein nur in einem Andern hat, so folgt, daß jene Namen, welche das Einzelsein nur der Substanz ausdrücken, nur bei solchen Dingen am Platze sind, welche durch sich und in sich subsistieren, nicht aber bei solchen,

---

[1]) Sent. III. dist. 6. q. 1. a. 1. De Unione Verbi a. 2; besonders ausführlich Quodlibet IX. a. 2, woran wir uns im Nachfolgenden dem Wortlaut nach anschließen; jede Abweichung davon bemerken wir eigens.

die ihr Sein in einem Andern haben, wie die Accidentien.[1]) Denn obwohl diese Röthe z. B. etwas Singuläres, Einzelnes ist, so kann sie doch nicht als Suppositum, Hypostase u. s. w. bezeichnet werden; denn letztere Namen bezeichnen etwas als subsistierend, die Accidentien aber haben keine Subsistenz, existieren nicht durch sich und für sich. Aus dem gleichen Grunde aber können diese letzteren Namen auch nicht gebraucht werden von den Teilen der Substanz. Denn obwohl diese zur Natur der subsistierenden Dinge gehören, so subsistieren sie doch nicht durch sich, sondern sind, existieren in einem Andern. Darum sagen wir nicht, diese Hand sei eine Hypostase, oder eine Person, oder ein Suppositum, oder eine res naturae; dagegen kann man ganz gut von ihr sagen, sie sei ein Individuum, ein Einzelding, etwas Partikuläres oder Singuläres, was man eben auch von den Accidentien sagen kann. Wenden wir dieses auf die menschliche Natur in Christus an, so ergibt sich Folgendes. Wollen wir in Christus nicht eine bloße accidentelle (unio secundum quid), sondern eine substantielle Einigung (unio simpliciter) annehmen, wie dies das Dogma verlangt, so dürfen wir nicht behaupten, daß die menschliche Natur oder ein Teil derselben durch sich subsistierend ist. Denn was substantiell, schlechthin Eines ist und durch sich subsistiert, kann nicht noch etwas Anderes aktuell, thatsächlich durch sich Subsistierendes, in sich haben, ausser etwa dieses Andere habe in ihm nur ein potentiales Sein,[2]) wie z. B. der Teil einer Linie, so lang er von dem Ganzen nicht getrennt ist, nur ein potentiales, nicht ein aktuelles Sein hat; letzteres erhält er erst nach vollzogener Trennung. So also hat die menschliche Natur solange sie mit dem Logos geeint ist, nicht ihre Existenz durch sich, sondern durch den Logos.[3]) Weil sie also nicht getrennt für sich subsistiert, sondern in einem

[1]) Est autem substantiae proprium, ut per se et in se subsistat; accidentis autem est in alio esse; et ideo illa nomina, quae pertinent ad individuationem substantiae in illis solum locum habent, quae per se et in se subsistunt. De Unione Verbi a. 2.

[2]) Quod enim est simpliciter unum et per se subsistens nihil continet actu per se subsistens, sed forte in potentia. Quodl. IX. a. 2.

[3]) Humana natura, quamdiu est Verbo unita, quia non secundum se existit, non habet proprium suppositum vel hypostasim praeter personam Verbi; sed si separaretur a Verbo, haberet non solum propriam hypostasim aut suppositum, sed etiam propriam personam, quia jam per se existeret, sicut etiam pars corporis continui quamdiu indivisa est a tota, est in potentia, et non in actu, sed solum facta divisione. De Unione Verbi a. 2 ad 10.

Andern ihr Dasein hat, nämlich in der Hypostase des Logos, allerdings nicht so, wie das Accidenz in seinem Subjekte, auch nicht eigentlich wie der Teil in seinem Ganzen, sondern durch eine unaussprechliche Auf- und Annahme: so kann die menschliche Natur in Christus zwar als ein Individuum, als etwas Partikuläres oder Singuläres bezeichnet werden, nicht aber darf man sie eine Hypostase oder ein Suppositum nennen, ebenso wenig, als eine Person.[1] Man muß also, will man anders die substantielle Einigung der Naturen in Christus wahren und ihr nicht einen bloßen accidentellen Charakter beilegen, wie Eine Person, so auch nur Eine Hypostase, Ein Suppositum, ein einziges Ding der zwei Naturen annehmen.[2]

Um die im Vorstehenden wiedergegebene Lehre des Heiligen von der Einheit des Suppositums in rechter Weise würdigen zu können, muß man wohl beachten, was die einzelnen angeführten Namen bedeuten. Die genannten vier Namen bezeichnen ein und dieselbe Sache, nämlich die erste Substanz. Während aber der Name Suppositum als reflexer Terminus (nomen secundae impositionis) überhaupt und im Allgemeinen den Begriff des Einzelseins, des in der Gattung der Substanz Subsistierens, welches der ersten Substanz im Gegensatz zur zweiten zukommt, bezeichnet, drücken die andern die Sache selbst aus, aber nach ihren verschiedenen Seiten hin. Insofern nämlich die erste Substanz irgend einer Natur, die Mehreren gemeinsam sein kann, untersteht, bezeichnet man sie als Ding der Natur, res naturae; so ist z. B. dieser Mensch das Ding der menschlichen Natur; insofern sie aber Subjekt, Träger, der Accidentien ist, heißt sie, wie Substanz überhaupt so auch Hypostase. Was aber diese Namen bei allen Substanzen bezeichnen, das bezeichnet der Name Person bei den vernünftigen Substanzen. Subsistieren aber heißt, wie der hl. Thomas an eben dieser Stelle bemerkt, ebensoviel,

[1]) Sic igitur, quia humana natura in Christo non per se separatim subsistit, sed existit in alio, id est in hypostasi Verbi Dei, non quidem sicut accidens in subjecto, neque proprie sicut pars in toto, sed per ineffabilem assumptionem: ideo humana natura in Christo potest quidem dici individuum aliquod vel particulare vel singulare; non tamen potest dici vel hypostasis vel suppositum, sicut nec persona. Unde relinquitur, quod in Christo non est nisi una hypostasis vel suppositum, scl. divini Verbi. De Unione Verbi a. 2.

[2]) Unde servata veritate unionis naturarum in Christo oportet ponere, sicut unam personam, ita unam hypostasim, et unum suppositum et unam rem duarum naturarum. Quodlib. IX. a. 2.

als nicht in einem Andern, sondern in sich oder durch sich selbst existieren, sein Dasein haben,[1]) und dies wird von der Substanz ausgesagt, um sie vom Accidenz zu unterscheiden, welches sein Dasein nur in einem Andern hat.[2]) Subsistieren heißt also nichts Anderes, als existieren in der Weise der Substanz, im Gegensatz zur Existenzweise des Accidenz.[3])

In Christus ist nicht ein geschaffenes Suppositum, das des Menschen nämlich, nicht eine menschliche Hypostase, sondern nur die ungeschaffene Hypostase des Logos, will nach dem hl. Thomas also besagen: die menschliche Natur in Christus hat ihr Einzeldasein, den Umstand und die Vollkommenheit, daß sie als ein menschliches Einzelwesen existiert, nur dem Logos zu verdanken, in welchem und durch welchen sie als dieses menschliche Einzelwesen, als dieser Mensch existiert, m. a. W. sie hat ihr Dasein nicht durch sich, sondern durch den Logos. Dies ergibt sich mit Notwendigkeit aus dem oben Gesagten. Konstant lehrt der Heilige: eine Natur kann ihr Dasein, ihre Existenz nur haben in ihrem Suppositum; denn die menschliche Natur existiert nicht, hat kein Dasein ausser in einem bestimmten Menschen, in dem Einzelwesen; was also in der Gattung der Substanz durch sich existiert, ist eben dadurch Hypostase oder Suppositum.[4])

---

[1]) Alio modo dicitur »substantia« subjectum vel suppositum, quod subsistit in genere substantiae. Et hoc quidem communiter accipiendo nominari potest nomine significante intentionem, et sic dicitur suppositum; nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem; quae quidam sunt res naturae, subsistentia et hypostasis, secundum triplicem considerationem substantiae sic dictae. Secundum enim, quod per se existit et non in alio, vocatur subsistentia: illa enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se existunt. Secundum vero quod supponitur alicui naturae communi, sic dicitur res naturae, sicut hic homo est res naturae humanae; secundum vero quod supponitur accidentibus dicitur hypostasis vel substantia. Quod autem haec tria nomina significant communiter in toto genere substantiarum, hoc nomen persona significat in genere rationalium substantiarum. 1. q. 29. a. 2.

[2]) Subsistere autem dicit determinatum modum essendi, prout scl. est ens per se et non in alio sicut accidens. Sent. I. dist. 23. q. 1. a. 1. cf. De pot. q. 9. a. 1 ad 4.

[3]) Subsistere nihil aliud est quam per se existere. Quod ergo existit solum in alio, non subsistit. Ibid. obj. 5. Non eadem ratione dicitur subsistere et substare: sed subsistere, in quantum non est in alio; substare vero, in quantum alia insunt ei. Ibid. ad 4.

[4]) Nulla natura habet esse nisi in supposito suo; non enim humanitas potest esse, nisi in homine; unde quidquid est in genere substantiae per se existens, rationem hypostasis habet vel suppositi. Sent. III. dist. 2. q. 2. a.

Die menschliche Natur kann nur als Einzelwesen existieren; das aber ist sie nur dadurch, daß sie in ihrem Suppositum ist;[1]) „Suppositum“ bezeichnet ja eben nichts Anderes, als das Einzelsein der Substanz,[2]) der es eben zukommt durch sich und in sich zu existieren. Also nur durch die Vermittlung des Suppositums kommt der Natur das Dasein zu. Ist nun jede Substanz, welche durch sich existiert, ein Suppositum, eine Hypostase: so ist die menschliche Natur Christi eben deswegen und nur deswegen kein Suppositum oder keine Hypostase, weil sie, obwohl ein Einzelwesen, nicht durch sich existiert, durch sich ihr Dasein hat, sondern durch den Logos, der sie in sein persönliches Dasein aufnimmt, wie dies der Heilige immer wieder erklärt, und das ist eben das Einzigartige an ihr.[3]) Sprechen wir der größeren Klarheit wegen die Lehre des hl. Thomas in der Form der Schule aus: Die menschliche Natur kann ihr Dasein nur in ihrem Suppositum haben; nun aber hat die menschliche Natur in Christus nicht ihr eigenes menschliches Suppositum, sondern das des Logos; also hat sie ihr Dasein nicht durch ihr eigenes, menschliches Suppositum, sondern durch das ungeschaffene des Logos. Darum kann man nach dem hl. Thomas von ihr nicht sagen, sie sei geboren worden; denn Geborenwerden ist eine Art von Werden; das Werden aber hat das Sein, das Dasein zum Ziel; nun aber hat die menschliche Natur ihr Dasein nur im Suppositum; darum ward nicht sie geboren, sondern das Suppositum derselben, der Logos, welcher die menschliche Natur durch die Geburt erhielt, und dadurch erst, durch die Vermittlung des Suppositums kommt auch ihr das Geborenwerden zu.[4])

---

3. sol. 1. Non enim invenitur natura hominis existens in rebus nisi aliquo singulari individuata; non enim est homo qui non sit aliquis homo. De pot. q. 9. a. 2 ad 1. cf. C. g. IV, 43.

[1]) Natura humana, quae ut pars significatur, non est nata subsistere, cum non possit in rerum natura esse nisi in atomo, id est in suo supposito. Sent. III. dist. 8. q. 1. a. 2.

[2]) Nomina secundae impositionis, sicut individuum, suppositum et hujusmodi, quae significant intentionem individualitatis. De Unione Verbi a. 2.

[3]) Propriorum accidentium aggregatio sufficienter probat individuationem humanae naturae in Christo; non autem quod habeat rationem suppositi vel hypostasis, quia non per se existit. De Unione Verbi a. 2 ad 14. cf. Ibid. ad 10. (s. o. S. 37[3]) ad 17. 3. q. 2. a. 3 ad 2. a. 6 ad 2. C. g. IV, 49 ad 8. & 9.

[4]) Nasci fieri quoddam est, nihil autem fit, nisi ut sit; unde secundum quod alicui convenit esse, ita et convenit ei fieri. Esse autem proprie subsistentis est; unde dicitur proprie nasci et fieri. Forma autem et natura dicitur esse

Dies Alles freilich bekämpft Suarez auf das Entschiedenste.[1]) Nach ihm, wie nach Franzelin, ist die Sache gerade umgekehrt: zuerst existiert (nicht der Zeit sondern der Natur nach) die Natur, und dann erst das Suppositum, das als der Modus des aktuellen Fürsich- und Durchsich-existierens die Existenz der Natur schon voraussetzt.[2]) Darum ward nach ihnen die menschliche Natur geboren und zwar als etwas nicht durch den Logos sondern durch sich selbst Existierendes, wenn auch als etwas dem Logos vom ersten Augenblick an Gehörendes, von ihm sich zu eigen Gemachtes. Aus dem gleichen Grunde kann ferner nach dem hl. Thomas die menschliche Natur Christi weder in ihren einzelnen Teilen, als Seele oder Leib, noch auch als Ganzes weder der Natur noch auch der Zeit nach vor der An- und Aufnahme zum Logos existieren, ein Dasein haben, weil sie dann eo ipso Suppositum wäre. Denn die menschliche Natur kann ihr Dasein eben nur in einem Individuum haben, kann nur als Einzelwesen existieren: Das Einzelwesen der Menschlichen Natur aber ist eben das Suppositum, die Hypostase, die Person. Gesetzt nun den Fall, eine solche existierende menschliche Natur würde zum Logos auf- und angenommen, so wäre ein Zweifaches möglich. Entweder bleibt auch nach der Union noch das Suppositum, in welchem und durch welches allein die menschliche Natur ihr Dasein hat; dann hätten wir in Christus zwei Supposita, das geschaffene des Menschen und das ungeschaffene des Logos, also folgerichtig zwei Personen. Das aber ist gegen das Dogma. Andernfalls aber, wenn das Suppositum der aufzunehmenden Natur nicht bleiben

---

ex consequenti; non enim subsistit; sed in quantum in ea suppositum subsistit, esse dicitur; unde et ex consequenti convenit ei fieri vel nasci; non quasi ipsa nascatur, sed quia per generationem accipitur. Sent. III. dist. 8. q. 1. a. 2. Cum esse non sit naturae sed suppositi, humana natura proprie non coepit esse, sed Christus coepit esse in humana natura; et sic per consequens natura coepit esse. Ibid. ad 5. cf. 3. q. 35. a. 1.

[1]) De Incarn. disp. 36. sectio 1. (p. 502.)

[2]) Dicendum est . . . subsistentiam esse modum naturae existentis, ut existens est, atque adeo existentiae ipsius. Nam ex vi existentiae solum intelligitur natura esse extra causas suas et apta, ut in se et per se sit, per subsistentiam vero actu terminatur et quasi formaliter constituitur in modo per se essendi. Suarez, De Incarn. disp. 8. sectio 4. (p. 195.) Was hier Suarez als subsistentia bezeichnet, ist der Sache nach dasselbe wie suppositum. cf. disp. 11. sectio 3. (p. 239.) Franzelin, De Verbo incarn. thes. 27. und Corrollor. 1. Bezüglich der Geburt der menschlichen Natur Christi cf. thes. 39. I.

soll, so kann dies ohne Zerstörung nicht geschehen; denn **nur durch Zerstörung hört ein Einzelwesen auf, das zu sein, was es ist.** So müsste also jener Mensch und in Folge dessen auch die in ihm existierende Natur vorher zerstört, vernichtet werden.[1]) Das letztere nun gibt Franzelin nicht zu. Nach ihm hat die menschliche Natur ihr Dasein, ihre Existenz durch sich selbst, wenn sie auch nicht **vor** der An- und Aufnahme zum Logos existiert, ist also nach dem hl. Thomas — allerdings nicht nach Franzelin — ein Suppositum,[2]) oder ein Einzelwesen; von diesem aber behauptet Franzelin, es werde durch die Aufnahme zum Logos nicht nur nicht zerstört, sondern ganz unversehrt das durch sich existierende Einzelwesen bleibend, werde es zur Person des Logos hinzugezogen als dessen Natur; den Charakter eines Suppositums oder einer Person habe dieses Einzelwesen einfach deswegen nicht, weil es, obwohl durch sich selbst existierend, zur Person des Logos aufgenommen ist.[3]) Wenn man also

---

[1]) Quum autem Verbum humanam naturam assumpsit in unitatem personae . . . oportuit humanam naturam non praeexistere antequam Verbo uniretur. Si enim praeexisteret, **quum natura praeexistere non possit nisi in individuo**, oportuisset esse aliquod individuum illius humanae naturae praeexistentis ante unionem. Individuum autem humanae naturae est hypostasis et persona. Erit igitur dicere, quod humana natura assumenda a Verbo in aliqua hypostasi vel persona praeextitisset. Si igitur illa natura assumpta fuisset manente priori hypostasi vel persona, remansissent tunc post unionem duae hypostases vel personae, una Verbi et alia hominis; et sic non esset facta unio in hypostasi vel persona, quod est contra sententiam fidei. Si vero hypostasis vel persona illa non remaneret in ea natura in qua assumenda a Verbo praeextitisset, hoc sine corruptione accidere non potuisset; **nullum enim singulare desinit esse hoc quod est nisi per corruptionem**: Sic igitur oportuisset illum hominem corrumpi, qui unioni praeextitisset, **et per consequens humanam naturam in eo existentem**. Impossibile igitur fuit, quod Verbum assumeret in unitatem personae aliquem hominem praeexistentem. C. g. IV, 43. cf. Sent. III. dist. 2. q. 2. a. 3. sol. 1. dist. 5. q. 3. a. 3. dist. 6. q. 1. a. 2. 3. q. 4. a. 2.

[2]) Quidquid est in genere substantiae **per se existens**, rationem hypostasis habet vel suppositi. Sent. III. dist. 2. q. 2. a. 3. sol. 1.

[3]) Juxta constantem explicationem mysterii Incarnationis, datam a SS. Patribus et veteribus Doctoribus, causa cur humana natura Christi non sit in se hypostasis ac persona, non ex eo repetenda est, quod ea rei alicujus perfectionisve decessu a ratione totius et hypostaseos deficiat, sed ex eo tantum, quod substantiali unione et ad infinite perfectum accessu facta natura Verbi supra rationem totius in se finiti et eatenus imperfecti atque hypostaseos humanae elevata sit. Franzelin, l. c. thes. 31. cf. thes. 27. Corroll. 3: Substantia creata, quae actu est tota in

bisweilen lese, die Persönlichkeit der menschlichen Natur werde bei der hypostatischen Union vom Logos verzehrt, weggenommen, zerstört, vernichtet, so sei dies nur im uneigentlichen Sinn zu nehmen; nicht als wenn dieselbe aufhörte das zu sein, was sie ist, sondern weil noch etwas Anderes, vollkommeneres, die Person des Logos nämlich, hinzukommt.[1]) Es ist dazu also nach Franzelin durchaus keine Vernichtung der Hypostase notwendig. Obwohl also die menschliche Natur durch sich selbst ihr eigenes Dasein hat,[2]) welches sie durch die Aufnahme zum Logos keineswegs verliert,[3]) so ist doch dieses durch sich existierende Einzelwesen der menschlichen Natur und der Logos nach Franzelin der Eine Christus. Das aber ist nach dem hl. Thomas etwas absolut Unmögliches, daß nämlich das, was zum Logos hinzukommt, unterschieden sei in seiner Singularität, in seinem Einzelsein, und doch dasselbe sei mit jenem Existierenden, zu dem es hinzukommt. Eins und dasselbe nämlich ist nur das, was der Substanz nach Eines ist; was aber Eines ist, ist in sich selbst ungeteilt und von allem Übrigen abgeteilt, unterschieden. Demnach wäre das Suppositum der menschlichen Natur, das zur göttlichen Person hinzukommt, unterschieden von der göttlichen Person, insofern es etwas Singuläres, durch sich Seiendes ist, und es wäre auch wieder nicht unterschieden, insofern es ein und dasselbe ist mit ihr.[4])

Wir haben im soeben Angeführten die menschliche Natur, so wie sie Franzelin nimmt, nämlich als eine unbeschadet ihrer Verbindung mit dem Logos durch sich selbst ihr Dasein habende, als identisch mit dem Suppositum

---

se ac integra atque ideo hypostasis, potest unione cum altero induere rationem partis et ideo desinere esse in se hypostasis.

[1]) Ibid. Corrollor. 1.

[2]) Ibid. thes. 34.

[3]) Ibid. thes. 31.

[4]) Alio modo potest intelligi (nämlich die oben angeführte erste Meinung) ut suppositum divinae naturae sit illa persona simplex secundum rem, et illa persona simplex sit illud suppositum humanae naturae, quod ei advenit per assumptionem. Sed hoc est omnino impossibile, cum implicet contradictionem, scl. quod illud quod advenit, sit distinctum in sua singularitate, et sit idem illi existenti cui advenit; idem enim est, quod est secundum substantiam unum; unum autem est in se indivisum et ab aliis divisum; unde suppositum humanae naturae, quod advenit divinae personae, esset distinctum a divina persona, in quantum est singulare per se; et esset non distinctum, in quantum est idem ei. Sent. III. dist. 7. q. 1. a. 1.

der menschlichen Natur nach dem hl. Thomas behandelt und oben auch ausdrücklich bemerkt, daß die menschliche Natur in diesem Sinne nichts Anderes ist, als eben das menschliche Suppositum. Der Beweis für unsre Behauptung liegt schon im Vorausgehenden. Keine Natur hat ein Dasein, kann existieren, so lehrt der Heilige, ausser in ihrem Suppositum; existiert nun die menschliche Natur Christi nicht durch den Logos, sondern durch ihre eigene menschliche, geschaffene Existenz, durch sich selbst: so hat sie nach dem hl. Thomas eben auch ihr eigenes, geschaffenes Suppositum. Dieser Konsequenz sucht sich Franzelin dadurch zu entziehen, daß er sagt: nicht jede durch sich bestehende Natur sei eo ipso Suppositum, oder Hypostase, und somit bei der menschlichen Natur, Person; sondern es gehöre, damit man dieses existierende Einzelwesen der menschlichen Natur Suppositum oder Person nennen könne, noch weiter dazu, daß es nicht einem andern als Teil hinzugefügt sei; aus diesem Grunde sei in die bekannte Definition der Person von Boëtius der Terminus „individua" aufgenommen, um zu der durch sich als Einzelwesen existierenden menschlichen Natur, die schon als solche ein Einzelwesen und keine Teilsubstanz ist, noch den Begriff der Inassumptibilität, der Unmitteilbarkeit hinzuzufügen, die Vollkommenheit nämlich, nicht noch weiter einem schon in sich Vollendeten als Teil hinzugefügt werden zu können. Nur dieses letztere gehe der menschlichen Natur Christi ab, und nur deshalb, weil nämlich zu einem Vollkommeneren in der Weise eines Teiles hinzugefügt, sei sie keine Person und keine Hypostase.[1]) — Diese Deutung des Terminus „individua" kennt auch der hl. Thomas; aber er verwirft sie und bezeichnet sie ausdrücklich

---

[1]) Jam vero ex notione individui potest »substantia individua« dici triplici sensu: primum sensu latiori quo individuum opponitur solum universali; ita substantia individua idem significaret ac substantia singularis. Potest deinde individuum opponitum communicationi et multiplicationi, quae est universalium in singularibus, tum communicationi quae est partis ad totum; ita substantia individua est idem ac substantia singularis et integra (das ist die menschliche Natur Christi nach der Auffassung Franzelins. cf. thes. 27; thes. 30. II.). Sensu denique strictissimo individuum dici potest in oppositione ad id, quod licet singulare sit et integrum seu perfectum in ratione naturae, est tamen realiter commune pluribus distinctis inter se vel est communicatum alteri perfecto et toti in se ad modum partis. Hoc ultimo sensu S. Thomas 1. q. 29. a. 4 ad 3; De pot. q. 9. a. 4; et 1. q. 29. a. 1 ad 2. (!!) De Unione Verbi a. 2 ad 9; De pot. q. 9. a. 2 ad 7. (!!) 12. 13; »individuum« dicit esse idem ac »distinctum vel incommunicabile« et »non assumptibile.« Franzelin, l. c. thes. 29.

als von den Vertretern der ersten Meinung aufgebracht, welche ein menschliches, geschaffenes Suppositum neben dem göttlichen in Christus annehmen. Nach ihnen nämlich, so lehrt er, bezeichnet der Name „Substanz" in der Definition des Boëtius die Hypostase, die erste Substanz; Hypostase nämlich ist das Einzelwesen insofern es im Gegensatz steht zum Universalen und zum Teil, (zur Teilsubstanz, nach der Terminologie von Franzelin) — da ja nichts Universales, wie z. B. der Mensch im Allgemeinen, oder ein Teil, wie z. B. Hand oder Fuß, als Hypostase bezeichnet werden kann. Der Terminus „individua" aber bezeichne noch etwas Spezielles an dieser Hypostase; nämlich den Ausschluß der Assumptibilität; und erst dadurch ist nach ihnen die Hypostase Person. Weil nun dieses letztere der menschlichen Natur Christi abgeht, so ist sie zwar eine Hypostase, aber keine Person, weil sie nämlich aufgenommen ist von einem Würdigeren, der Person des Logos. Das aber, fährt der hl. Thomas weiter, ist gegen die Absicht des Boëtius, welcher durch den Terminus „Individuum" das Universale aus dem Begriff der Person ausscheiden will. Darum sagt man besser, daß das Wort „Substanz" in der Definition nicht im Sinn von Hypostase oder erste Substanz genommen wird, sondern ganz allgemein, insofern es sowohl die erste als die zweite Substanz bezeichnen kann; durch die Beifügung des Terminus „individua" aber wird der allgemeine Begriff der Substanz auf den der ersten Substanz oder Hypostase beschränkt.[1])

---

[1]) Quidam dicunt, quod »substantia« ponitur in definitione personae, prout significat hypostasim; sed cum de ratione hypostasis sit individuum secundum quod opponitur communitati universalis vel parti, quia nullum universale, nec aliqua pars, ut manus vel pes, potest dici hypostasis: ulterius de ratione personae est individuum secundum quod opponitur communitati assumptibilis. Dicunt enim quod humana natura in Christo est hypostasis sed non persona. Et ideo ad excludendum assumptibilitatem additur individuum in definitione personae. Sed hoc videtur esse contra intentionem Boëtii, qui . . . per hoc quod dicitur individuum, excludit universalia a ratione personae. Et ideo melius est, ut dicatur, quod »substantia« non ponitur in definitione personae pro hypostasi, sed pro eo quod est commune ad substantiam primam, quae est hypostasis, et substantiam secundam, et dividitur in utraque. Et sic illud commune, per hoc quod additur »individuum,« contrahitur ad hypostasim, ut idem sit dicere: substantia individua rationalis naturae, ac si diceretur: hypostasis rationalis naturae. De pot. q. 9. a. 2 ad 7. cf. 1. q. 29. a. 1 ad 2: Secundum quosdam »substantia« in diffinitione personae ponitur pro substantia prima, quae est hypostasis. Neque tamen superflue additur »individua,« quia nomine hypostasis vel substantiae primae excluditur ratio universalis et partis; non

Wir wiederholen deshalb, was wir oben gesagt: die menschliche Natur Christi, so wie sie Franzelin fasst, ist nichts anderes, als das Suppositum, die Hypostase der menschlichen Natur nach dem hl. Thomas. Die menschliche Natur, welche vom Logos an- und aufgenommen wird, existiert nach Ersterem nicht zwar der Zeit, aber doch der Auffassung nach, als einzelne, als ein Einzelwesen der menschlichen Natur (natura singularis) und zwar ist sie nicht ein bloßer Teil derselben, sondern die vollständige menschliche Natur (natura integra); das aber ist eben nach dem hl. Thomas nichts andres als das Suppositum, oder die Hypostase der menschlichen Natur; und doch ist sie nach Franzelin keine Person oder Hypostase, weil sie, obwohl durch sich als Einzelwesen der menschlichen Natur existierend (natura singularis et integra) zur Person des Logos in der Weise eines Teiles hinzugefügt ward, darum nicht mehr als „individua" im striktesten Sinn bezeichnet werden kann, weil ihr der Begriff der Inassumptibilität abgeht.[1]) Das aber ist die vom hl. Thomas oben verworfene Deutung.

Das Gleiche gilt von der Auffassung des Suarez. Während Franzelin mit der Skotistenschule die Persönlichkeit als eine Negation der Verbindung mit einem Andern aufzufassen scheint,[2]) ist sie nach Suarez die letzte Vollendung der schon existierenden Natur; sie ist der zur Natur, die in sich ihr Dasein schon hat, noch hinzutretende Modus der Subsistenz, die als etwas Positives zu der im Dasein schon vorhandenen Natur hinzutretende Art und Weise des Für-sich-Bestehens.[3]) Auch nach Suarez hat die

---

enim dicimus, quod homo communis sit hypostasis, neque etiam quod manus, cum sit pars; sed per hoc quod additur »individua,« excluditur a persona ratio assumptibilis; humana enim natura in Christo non est persona, quia est assumpta a digniori, scl. a Verbo Dei. Sed melius dicendum est, quod »substantia« accipitur communiter prout dividitur per primam et secundam; et per hoc, quod additur »individua,« trahitur ad standum pro substantia prima. Auffallend ist es, daß Franzelin diese Stellen für die von ihm beliebte Deutung des »individua« zitiert (s. o. S. 44 [1]), während doch der Heilige gerade hier diese Deutung verwirft.

[1]) S. o. S. 44 [1]).

[2]) Franzelin l. c. thes. 30. II. cf. Cl. Frassen, Scotus Academicus. De Incarn. tract. 1. disp. 1. art. 2. sectio 1. q. 2. (Romae, 1720. tom. 7. p. 157.)

[3]) Dico ergo, personalitatem ad hoc dari naturae, ut illi det ultimum complementum in ratione existendi, vel, ut ita dicam, ut existentiam ejus compleat in ratione subsistentiae . . . Existere ex se solum dicit habere entitatem extra causas seu in rerum natura; unde de se est indifferens ad modum existendi . . . Quamdiu existentia non est terminata per modum existendi in se et per se, adhuc est incompleta et in statu quasi potentiali (!!) . . . Tunc igitur existentia

menschliche Natur Christi vor der Aufnahme zum Logos der Auffassung nach ihr Dasein durch sich; und nur dadurch daß sie mit dem Logos vereinigt ist, fehlt ihr dieser Modus des Für-sich-Bestehens; deshalb kann sie, obwohl als Einzelwesen der menschlichen Natur existierend, nicht als Person oder Hypostase bezeichnet werden. Auch diese Deutung kennt der hl. Thomas und verwirft sie als Erklärungsversuch der Vertreter der ersten Meinung. Nach ihnen gibt es in Christus zwei Supposita aber nur Eine Person; zwei Supposita deshalb, weil nicht blos die göttliche, sondern auch die menschliche Natur in Christus ihr Dasein durch sich selber hat; denn keine Natur kann eben ihr Dasein haben, ausser in ihrem Suppositum; trotzdem ist nur Eine Person in Christus, weil die Person zum Suppositum (zu der durch sich existierenden Natur) sich verhalte wie die letzte Vollendung desselben.[1]) Der Heilige erklärt dies noch deutlicher. Während, wie oben bemerkt, nach der zweiten Meinung der Logos es ist, welcher der zu sich auf- und angenommenen menschlichen Natur es verleiht, daß sie als dieser bestimmte einzelne Mensch existiert, behaupteten die Vertreter der ersten Meinung, der Logos habe einen schon durch sich daseienden Menschen angenommen, mit dem er substantiell geeint sei; es seien also zwei durch sich existierende vernünftige Naturen, die göttliche nämlich und die menschliche, also folgerichtig zwei Hypostasen, aber dennoch nur Eine Person, weil der Hypostase der menschlichen Natur die letzte Vollendung fehle. Dadurch nämlich, daß „Person" das Einzelwesen der vernünftigen Natur ist, welches das Vollendetste ist und dasjenige, bei welchem das ganze Streben der Natur ihren Stillstand findet, liegt in ihrem Begriff, das sie das Allervollendetste bezeichnet, nach welchem es nicht noch eine weitere Vollendung mehr gibt. Da nun die Vertreter dieser Meinung behaupteten, der angenommene Mensch sei Eins mit dem Logos, so gaben sie nicht zu, daß er Person sei; wohl aber ist nach ihnen der angenommene Mensch eine Hypostase, weil durch sich existierend. Trotzdem behaupten sie, zwischen dem Logos und diesem Menschen bestehe eine substantielle Einigung und deshalb kann man ihre Ausführung nicht als häretisch be-

---

naturae substantialis erit complete terminata, quando fuerit affecta modo existendi per se. Suarez, Metaph. disp. 34. sectio 4. vgl. Schäzler, l. c. S. 393. cf. De Incarn. disp. 8. sectio 4. (p. 195.)

[1]) Quidam autem posuerunt in Christo duo supposita, sed unam personam, quae quidem videtur se habere, secundum eorum opinionem, tanquam suppositum completum ultima completione. 3. q. 17. a. 1.

zeichnen; aber freilich ist es nicht begreiflich, wie zwei Dinge, die von einander verschieden sind, weil, wie früher bemerkt, jedes durch sich existiert, substantiell Eines sein sollen.[1]) Diese vom hl. Thomas als „unverständlich" verworfene Behauptung der Vertreter der ersten Meinung ist aber nach unserm Dafürhalten eben die Lehre des Suarez und mit größerer oder geringerer Modifikation aller jener, welche der menschlichen Natur Christi ein eigenes, vom Logos unabhängiges Dasein zuschreiben. Suarez lehrt ausdrücklich, die menschliche Natur Christi habe zwar ihr eigenes Dasein durch sich[2]) — ist also Hypostase oder Suppositum nach dem hl. Thomas — aber dieses sei doch nicht ganz vollkommen und vollendet; diese Vollendung erhält sie erst durch den Logos, durch welchem sie zwar nicht ihre Existenz schlechthin, in dem sie aber eine gewisse Inexistenz habe;[3]) darum ist in Christus nur Eine Person.

Wir wiederholen: die Frage nach der Einheit des Suppositums in Christus ist dem hl. Thomas nicht formell identisch mit der Frage nach der Einpersönlichkeit Christi; denn auch die erste Meinung, die er ex professo bekämpft, nimmt trotz der zwei Supposita nur Eine Person in Christus an; das, um was es sich handelt, ist vielmehr die Frage: wie haben wir uns diese Einpersönlichkeit Christi bei der Integrität der beiden Naturen zu denken? Nicht darum also, ob, sondern wie Christus Eine Person ist, handelt es sich bei der Frage, ob in Christus neben dem ungeschaffenen Suppositum des Logos noch ein geschaffenes, menschliches

[1]) Sciendum tamen est, quod prima opinio, quamvis poneret duas hypostases, non tamen diversas personas posuit; ex hoc enim quod persona est individuum rationalis naturae, quae est completissima et ubi stat tota intentio naturae, habet quod significet completissimum ultima completione, post quam non est alia; unde cum poneret hominem assumptum unum Verbo, non dabat ei rationem personae; dabat ei tamen rationem hypostasis, in quantum erat subsistens: nec tamen ponebat, quod homo ille uniretur divinae personae in accidente: quia sic non diceret, quod praedicaret quid, sed quod esset accidentaliter unitum, sicut dicit tertia opinio; sed ponebat quod persona Verbi erat illa hypostasis; quod tamen non est intelligibile, ut duorum distinctorum unum de altero praedicetur, ut prius dictum est. Sent. III. dist. 6. q. 1. a. 1. sol. 1. in fine.

[2]) Dico primo: Impossibile est, humanitatem existere in rerum natura per existentiam increatam Dei seu divini Verbi, unde necesse est, ut existat per existentiam propriam et creatam. Suarez, De Incarn. Disp. 36. sectio 1.

[3]) Dico secundo: Creata existentia humanitatis Christi non est omnino perfecta et completa in genere substantiae, et ideo habet potius rationem inexistentiae quam existentiae simpliciter. Ibid.

sich finde. Diese Frage aber löst, wie wir aus dem Vorausgehenden schon zum Teil ersehen konnten, der Aquinate dadurch, daß er sein metaphysisches Prinzip des realen Unterschiedes, der in allen Geschöpfen zwischen Wesenheit und Dasein, zwischen der Natur und ihrem wirklichen Dasein besteht, auf die geheimnisvolle Verbindung des Logos mit der menschlichen Natur anwendet und alle Einwürfe, welche der menschliche Verstand gegen die Einheit Christi erhebt, dadurch, und nur dadurch, siegreich widerlegt. Christus ist nur Einer, nur Eine Person, weil seine menschliche Natur nicht durch sich selbst, sondern durch ihn, den Logos, ihre Existenz, ihr Dasein hat.

Darum ist auch das, worin alle Vertreter der eigenen, geschaffenen Existenz der menschlichen Natur Christi übereinkommen, die Leugnung eben des realen Unterschiedes zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen. So die Skotistenschule,[1]) wie nicht minder Suarez,[2]) Franzelin[3]) und Stentrup.[4]) Dagegen schärft der hl. Thomas, wie wir bereits früher gesagt,[5]) immer wieder ein, der Logos habe nur die menschliche Natur, und nichts als diese angenommen; menschliche Natur aber ist ihm in dieser Frage nichts anderes, als eben die Wesenheit des Menschen, das, wodurch der Mensch Mensch ist; nur dieses, und sonst nichts Anderes hat der Logos angenommen.[6]) Die Wesenheit des Menschen, die Menschheit, besteht aber eben in nichts anderm, als in den Wesensprinzipien der Art, durch welche ein Einzelwesen in diese bestimmte Art gesetzt wird, in dem also, wodurch der Mensch Mensch ist.[7]) Zur menschlichen Natur in

---

[1]) Frassen, Scotus Acad. l. c. tract. 1. disp. 2. art. 1. sect. 2. q. 3. tom. 7. p. 356.

[2]) Suarez, l. c. disp. 8. sectio 4. p. 195.

[3]) Franzelin, l. c. thes. 30. I.

[4]) Stentrup, l. c. thes. 10. Nach St. ist allerdings die Lösung der Frage, ob die menschliche Natur Christi ihre eigene, geschaffene Existenz habe, von der andern, ob Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen real unterschieden seien, unabhängig, wie dies auch Suarez wenigstens teilweise behauptet (l. c. disp. 36. sectio 2. obj. 1. p. 503). Trotzdem basieren die Gründe, welche Beide für die eigene Existenz der menschlichen Natur Christi vorbringen, ganz auf der Leugnung eben dieses realen Unterschiedes und haben ihn immer zur Voraussetzung.

[5]) S. o. S. 10 ff.

[6]) Quicumque confitetur incarnationem, ponit humanam naturam assumptam; . . . naturam omnes intelligunt, qui dicunt naturam humanam assumptam, secundum quod natura significat quidditatem. Sent. III. dist. 5. q. 3. a. 1.

[7]) Humanitas dicitur, qua homo est homo, et sic praecise significat essentialia

diesem Sinn gehört aber das Dasein, die Existenz, durchaus nicht. Nur bei Gott allein gehört die Existenz, das Dasein zu seiner Wesenheit; denn sein Wesen besteht eben darin, daß er ist, daß er existiert. Alle übrigen Dinge ausser Gott können das Dasein haben, sind aber nicht ihr Dasein; sie sind daseiend durch Teilnahme an dem göttlichen Sein.[1]) Darum ist in jedem geschaffenen Ding etwas Anderes das Geschöpf, welches das Sein hat, und etwas Anderes das Dasein desselben.[2]) Darum ist bei dem Geschöpfe das Dasein etwas Accidentelles, etwas, was durchaus nicht zu seinem Wesen gehört; und dies gilt selbst bei den rein geistigen Substanzen, den Engeln.[3]) Denn obwohl diese, ähnlich wie Gott, ihre Wesenheit selbst sind, und nicht wie die aus Materie und Form zusammengesetzten Dinge, ihre Wesenheit blos haben,[4]) so sind sie doch nicht auch ihr Sein; sondern sie haben dieses nur, wie alle übrigen Geschöpfe;[5])

---

principia speciei, per quae hoc individuum in tali specie collocatur; unde se habet per modum partis, cum praeter hujusmodi principia multa alia in rebus naturae inveniantur. Quodl. IX. a. 2 ad 1.

[1]) Ens praedicatur de solo Deo essentialiter, eo quod esse divinum est esse subsistens et absolutum; de qualibet autem creatura praedicatur per participationem: nulla enim creatura est suum esse, sed est habens esse. Sic et Deus dicitur bonus essentialiter, quia est ipsa bonitas; creaturae autem dicuntur bonae per participationem, quia habent bonitatem. Quodl. II. a. 3.

[2]) Quandocunque autem aliquid praedicatur de altero per participationem, oportet ibi aliquid esse praeter id quod participatur; et ideo in qualibet creatura est aliud ipsa creatura, quae habet esse, et ipsum esse ejus. Ibid. cf. C. g. 52. n. 1: Oportet igitur in omni substantia, quae est praeter ipsum (scl. Deum) esse aliud ipsam substantiam et aliud ejus esse.

[3]) Aliquid participatur dupliciter. Uno modo quasi existens de substantia participantis, sicut genus participatur a specie. Hoc autem modo esse non participatur a creatura; id enim est de substantia rei, quod cadit in ejus definitione. Ens autem non ponitur in definitione creaturae, quia nec est genus nec differentia; unde participatur sicut aliquid non existens de essentia rei; et ideo alia quaestio est »an est« et »quid est.« Unde cum omne quod est praeter essentiam rei, dicatur accidens; esse quod pertinet ad quaestionem »an est,« est accidens; et ideo Comment. dicit in 5. Metaphys. quod ista propositio, »Socrates est,« est de accidentali praedicato, secundum quod importat entitatem rei vel veritatem propositionis. Quodl. II. a. 3.

[4]) 1. q. 3. a. 3.

[5]) In qualibet creatura invenitur differentia habentis et habiti. In creaturis namque compositis invenitur duplex differentia: quia ipsum suppositum sive individuum habet naturam speciei, sicut homo humanitatem, et habet ulterius esse; homo enim nec est humanitas nec esse suum; unde homini potest inesse aliquod

darum sind auch sie zusammengesetzt aus Wesenheit und Dasein, aus der Substanz und aus Etwas, was dieser anhaftet; wie ein weißes Ding zusammengesetzt ist aus dem, was weiß ist, und aus der weißen Farbe.[1])

So wenig es also zur Wesenheit, zur Natur des Menschen gehört, daß er dieser bestimmte Mensch ist; so wenig gehört das Dasein selbst, das er nur als dieser bestimmte Mensch, als Einzelwesen haben kann, zu seiner Wesenheit, zu seiner Natur; dies ist etwas, was ausserhalb seiner Natur liegt, was dieser blos zufällt (accidit); was also, unbeschadet seines Wesens, seiner Natur, mit dieser verbunden oder auch nicht verbunden sein kann.[2]) Nur Gott allein

---

accidens, non autem ipsi humanitati vel ejus esse. In substantiis vero simplicibus est una tantum differentia, scl. essentiae et esse. In Angelis enim quodlibet suppositum est sua natura; quidditas enim simplicis est ipsum simplex, ut dicit Avicenna; non est autem suum esse; unde ipsa quidditas est in suo esse subsistens. Unde in hujusmodi substantiis potest inveniri aliquod accidens intelligibile, non autem materiale. In Deo autem nulla est differentia habentis et habiti, vel participantis et participati: immo ipse est et sua natura et suum esse; et ideo nihil alienum vel accidentale potest ei inesse. De potent. q. 7. a. 4. cf. C. g. II, 54. n. 4. Aus dem Vorstehenden läßt sich erklären, warum der hl. Thomas bei den Engeln bald von einem realen, (Quodl. II. a. 4 & ad 1. 3. q. 17. a. 1. Sent. I. dist. 5. q. 1. a. 1.) bald, wie bei Gott nur von einem begrifflichen, virtuellen Unterschied von Natur und Suppositum spricht. (vgl. o. S. 16[4].) Gott, der höchsten Einfachheit gegenüber, ist auch der Engel zusammengesetzt; denn in dem real existierenden Engel findet sich neben seiner Wesenheit noch etwas, was nicht zu seiner Wesenheit gehört, das ist eben das Dasein; darum ist auch noch in ihm der Unterschied zwischen dem Habenden und dem Gehabten; zwischen dem Wesen, welches das Dasein hat und dem Dasein selbst, welches gehabt wird. Dagegen ist er den aus Materie und Form zusammengesetzten Dingen gegenüber einfach; weil seine Natur durch sich selbst, nicht durch die bestimmte Materie individualisiert wird; hier ist bei ihm nicht der Unterschied zwischen dem die Natur habenden und der gehabten Natur, wie z. B. bei den menschlichen Individuen, sondern jeder Engel ist seine Natur. Und insofern ist bei ihm kein realer Unterschied zwischen der Natur und dem Suppositum der Natur. (cf. Quodl. II. a. 4 ad 1.)

[1]) Si ergo in angelo est compositio ex essentia et esse, non tamen est compositio sicut ex partibus substantiae, sed sicut ex substantia et eo quod adhaeret substantiae. Quodl. II. a. 3. cf. ibid. ad 1: In talibus aliquid componitur ex se ipso et alio, sicut album componitur ex eo quod est album et ex albedine.

[2]) Cum de ratione speciei humanae sit, quod componatur ex anima et corpore, determinatio corporis et animae est praeter rationem speciei et accidit homini inquantum est homo, quod sit ex hac anima et ex hoc corpore, sed convenit per se huic homini, de cujus ratione esset, si definiretur, quod esset ex hac anima et ex hoc corpore, sicut de ratione hominis communis est, quod sit ex anima et corpore. Accidunt etiam compositis ex materia et forma praeter rationem

ist das Dasein wesentlich; denn sein Dasein ist eben seine Wesenheit.[1]) Dieses jedem kreatürlichen Wesen accidentell anhaftende Dasein darf man aber nicht so auffassen, als verhalte es sich in dem real existierenden Geschöpf wie ein Accidenz, sondern es ist vielmehr das Wirklichsein, die Aktualität einer jeden Substanz; es ist aber etwas Accidentelles eben deshalb, weil kein Geschöpf sein Wirklichsein, seine Aktualität, ist, sondern dieselbe nur durch Mitteilung hat; deshalb ist Gott, welcher sein Wirklichsein selbst ist, auch sein Dasein, und hat dasselbe nicht blos, wie die Geschöpfe.[2])

Deshalb ist das Dasein die Vollendung der existierenden Substanz;[3]) nicht als trete zu der schon existierenden Substanz das Dasein, die Existenz erst noch hinzu als seine Vollendung, was ein Widersinn ist; sondern weil die Wesenheit, die Natur, welche an sich nur ein potentiales, ein mögliches Sein hat, durch das Dasein wirklich ist; denn ein jedes Ding ist wirklich daseiend eben dadurch, daß es das Sein hat.[4])

---

speciei multa alia quae non sunt determinativa essentialium principiorum. In gleicher Weise kann man auch bei den Engeln von etwas Accidentellem reden, aber nur in diesem letztern Sinn: quia (angelus) non est suum esse, accidit ei aliquid praeter rationem speciei, scl. ipsum esse, et alia quaedam, quae attribuuntur supposito et non naturae. Ibid. a. 4 ad 1.

[1]) In solo autem Deo non invenitur aliquod accidens praeter ejus essentiam, quia suum esse est sua essentia, ut dictum est; et ideo in Deo est omnino idem suppositum et natura. Ibid. a. 4.

[2]) Esse est accidens, non quasi per accidens se habens, sed quasi actualitas cujuslibet substantiae; unde ipse Deus, qui est sua actualitas, est suum esse. Ibid. a. 3 ad 2. Ipsum igitur esse inest substantiis creatis ut quidam actus ipsarum. C. g. II, 53. n. 2.

[3]) Ipsum esse est complementum substantiae existentis; unum quodque enim actu est per hoc quod esse habet. C. g. II, 53. n. 1.

[4]) In quocunque inveniuntur aliqua duo, quorum unum est complementum alterius, proportio unius eorum ad alterum est sicut proportio potentiae ad actum; nihil enim completur nisi per proprium actum.

In substantia autem intellectuali creata (und dies gilt noch vielmehr bei den aus Materie und Form zusammengesetzten Dingen) inveniuntur duo, scl. substantia ipsa et esse ejus, quod non est ipsa substantia, ut ostensum est. Ipsum autem esse est complementum substantiae existentis; unumquodque enim actu est per hoc quod esse habet. C. g. II, 53. n. 1.

cf. ibid. n. 2: Ipsum igitur esse inest substantiis creatis ut quidam actus ipsarum. Id autem, cui actus inest, potentia est; nam actus, in quantum hujusmodi, ad potentiam refertur.

Allerdings wird bei den aus Materie und Form zusammengesetzten Dingen auch die Form das Prinzip des Seins genannt; aber dies nicht in dem Sinne, als wenn die Form der Materie das Dasein im eigentlichen Sinn verliehe, sondern nur deshalb, weil sie die Substanz vollendend diese zur Aufnahme des Seins befähigt; wie die Durchsichtigkeit für die Luft das Prinzip des Hellseins ist, weil sie die Luft in den Stand setzt, das Licht in sich aufzunehmen.[1]) Denn nur die vollendete Substanz ist der Aufnahme des Seins, ist des Daseins fähig[2]) Die Natur für sich allein, auch wie sie sich im Einzelwesen findet, ist noch nicht die vollendete Substanz; die vollendete Substanz ist vielmehr das Einzelwesen, die Hypostase, das Suppositum, welches die Natur als seinen formalen Teil hat.[3]) Darum aber eben hat die Natur nicht unmittelbar ihr Dasein, ihre Existenz; sie hat diese vielmehr nur in ihrem Suppositum, in ihrer Hypostase.[4]) Nicht der Natur an sich kommt das Dasein zu, sondern dem Suppositum, der Hypostase; das Suppositum ist es, welches das Sein hat, welches der Inhaber des Seins ist, die Natur aber ist das, wodurch ein Ding einer bestimmten Art angehört, wodurch es als Wesen einer bestimmten Art existiert.[5]) Nur dem Suppositum also gehört das Sein eigentlich und wahrhaft zu, nicht aber der Natur.[6]) Nur bei Gott allein kommt das Dasein der Natur unmittelbar zu; denn seine Natur, seine

---

[1]) Ad ipsam etiam formam comparatur esse ut actus. Per hoc enim in compositis ex materia et forma dicitur forma esse principium essendi, quia est complementum substantiae, cujus actus est ipsum esse, sicut diaphanum est aëri principium lucendi, quia facit eum proprium subjectum lucis. C. g. II, 54. n. 4.

[2]) Substantia completa est proprium susceptivum ipsius esse. C. g. II, 55. n. 4.

[3]) Hypostasis significat substantiam particularem, non quocunque modo, sed prout est in suo complemento. 3. q. 2. a. 3 ad 2. cf. De Unione Verbi a. 2 ad 3. De pot. q. 9 ad 13. C. g. IV, 49 ad 10.

[4]) Nulla natura habet esse, nisi in supposito suo. Sent. III. dist. 2. q. 2. a. 3. sol. 1. vgl. v. S. 39[4]; 40[1]).

[5]) Esse consequitur naturam, non sicut habentem esse, sed qua aliquid est; personam autem sive hypostasim consequitur, sicut habentem esse. 3. q. 17. a. 2 ad 1.

[6]) Esse proprie et vere non attribuitur nisi rei per se subsistenti. Quodl. IX. a. 3. cf. Quodl. II. a. 4 ad 2: Licet ipsum esse non sit de ratione suppositi, quia tamen pertinet ad suppositum, et non est de ratione naturae, manifestum est, quod suppositum et natura non sunt omnino idem in quibuscunque res non est suum esse.

Wesenheit ist eben sein Dasein;[1]) darum ist nur in ihm allein durchaus kein Unterschied zwischen dem Habenden und dem Gehabten, dem am Sein Teilnehmenden und dem Teilgenommenen, dem was ist (quod est) und dem wodurch Etwas ist (quo est), dem Inhaber der Natur und der Natur selbst.[2])

Diese Grundsätze wendet der hl. Thomas auf die vorliegende Frage an. Ist in jedem geschaffenen Dinge die Wesenheit vom Dasein thatsächlich unterschieden, und verhält sich die erstere zum letzteren, wie das Möglichsein, die Potenz, zum Wirklichsein, zum Akt,[3]) so ist dies auch bei der menschlichen Natur Christi der Fall, die als Wesenheit nur ein potentiales Dasein hat und ein wirkliches nur in ihrem Suppositum erlangt.[4]) Dieses wirkliche Dasein aber erlangte die hl. Menschheit Christi nicht in ihrem eigenen Suppositum, wie dies bei den übrigen Menschen der Fall ist, sondern in dem Suppositum des Logos. Darum sagt die zweite Meinung, die nach dem Heiligen allein dem Dogma gerecht wird, nur die Menschheit, die menschliche Natur, die Wesenheit, sei angenommen worden; daß sie aber wirklich existiert — und das kann sie eben nur als dieser bestimmte Mensch — hat sie durch die Auf- und Annahme zur Person des Logos.[5]) Dadurch eben unterscheidet sich die zweite Meinung von der

---

[1]) In solo autem Deo non invenitur aliquod accidens praeter ejus essentiam, quia suum esse est sua essentia, ut dictum est; et ideo in Deo est omnino idem suppositum et natura. In Angelo autem non est omnino idem: quia aliquid accidit ei praeter id quod est de ratione suae speciei; quia et ipsum esse angeli est praeter ejus essentiam seu naturam; et alia quaedam ei accidunt, quae omnino pertinent ad suppositum, non autem ad naturam. Quodl. II. a. 4.

[2]) De pot. q. 7. a. 4. 3. q. 17. a. 1.

[3]) C. g. II, 53. n. 1. & 2. 54. n. 4. cf. o. S.

[4]) Omnis quidditas vel naturae, quod non est suum esse, dividitur secundum divisionem suppositorum in ea subsistentium, quia esse habet secundum quod in supposito est. Sent. III. dist. I. q. 2. a. 4. obj. 5. cf. Sent. I. dist. 8. q. 1. a. 1: Cum in omni quod est, sit considerare quidditatem suam, per quam subsistit in natura determinata, et esse suum, per quod dicitur de eo quod est in actu, hoc nomen »res« imponitur rei a quidditate sua, secundum Avicennam, hoc nomen »qui est« vel »ens« imponitur ab ipso actu essendi. Cum autem ita sit, quod in qualibet re creata essentia sua differat a suo esse, res illa proprie denominatur a quidditate sua, et non ab actu essendi, sicut homo ab humanitate. In Deo autem ipsum esse suum est sua quidditas: et ideo nomen quod sumitur ab esse, proprie nominat ipsum et est proprium nomen ejus: sicut proprium nomen hominis quod sumitur a quidditate sua. cf. Sent. III. dist. 2. q. 2. a. 3. sol. 1.

[5]) Ponit duas positiones ejus (der 2. Meinung), in quibus tota consistit: prima

ersten und der dritten, daß diese beiden letzteren den realen Unterschied, welcher zwischen der menschlichen Natur und ihrem Dasein im Suppositum besteht, nicht annahmen. Nach ihnen ist alles aus Leib und Seele Zusammengesetzte eo ipso ein Mensch;[1]) nach der zweiten aber ist es noch nicht sofort ein Mensch, sondern die menschliche Natur,[2]) welcher der Begriff des Menschen, d. h. einer als Einzelwesen daseienden menschlichen Natur,[3]) erst durch die An- und Aufnahme zum Logos zukommt.[4]) Nichts betont der Heilige mehr, als immer wieder dies, daß der Logos nur die menschliche Natur im Sinne von Wesenheit angenommen hat,[5]) d. h. als dasjenige, wodurch dem Menschen es zukommt, Mensch zu sein, wodurch dieses Einzelwesen, dieses Individuum der Spezies „Mensch" zugehört.[6]) Unter der menschlichen Natur, welche der Logos annahm, ist nicht die Menschheit im Sinne der Platoniker zu verstehen, als der nach ihnen für sich existierende, ein Dasein habende Mensch im Allgemeinen, auch nicht die Menschheit als bloßes Abstraktum, wie sie nur im Denken

---

est, quod assumptum est compositum ex anima et corpore per modum naturae humanae . . . et quod hoc compositum sit homo, habet ex unione ad divinam personam . . . Secunda positio est, quod persona Verbi ante incarnationem fuit simplex, sed post est composita. Sent. III. dist. 6. Expositio textus.

[1]) Sent. III. dist. 6. q. 3. a. 1; s. o. S. 11[4]).

[2]) Secundum ergo secundam opinionem praedictam unioni humanae naturae ad divinam praesupponitur unio animae et corporis secundum quod constituit humanitatem, non secundum quod constituit hominem. Quodl. IX. a. 2 ad 1.

[3]) Hoc nomen »homo« significat naturam humanam in concreto, prout scl. est in aliquo supposito: et ideo sicut non possumus dicere quod suppositum sit assumptum, ita non possumus dicere, quod homo sit assumptus. 3. q. 4. a. 3 ad 2. cf. Sent. III. dist. 2. q. 2. a. 3. sol. 1: non enim humanitas potest esse, nisi in homine: unde quidquid est in genere substantiae per se existens rationem hypostasis habet vel suppositi.

[4]) Vgl. o. S. 28[1]); 31[3]).

[5]) Vgl. o. S. 10 ff.

[6]) Ex unione animae et corporis constituitur et homo et humanitas; quae quidem duo hoc modo differunt: quod humanitas significatur per modum partis, eo quod humanitas dicitur, qua homo est homo, et sic praecise significat essentialia principia speciei, per quae hoc individuum in tali specie collocatur; unde se habet per modum partis, cum praeter hujusmodi principia multa alia in rebus naturae inveniantur; sed homo significatur per modum totius; »homo« enim dicitur habens humanitatem, vel subsistens in humanitate, sine praecisione quorumcunque aliorum supervenientium essentialibus principiis speciei; quia per hoc quod dico »habens humanitatem,« non praeciditur, qui habet colorem et quantitatem et alia hujusmodi. Quodl. IX. a. 2 ad 1. cf. Sent. III. dist. 6. Divisio textus. s. o. S. 31[3]).

des Menschen existiert, oder als objektive Möglichkeit, wie sie im göttlichen Denken ihr Dasein hat,[1]) sondern als das Vermögen, Mensch zu sein, als das wodurch das Einzelwesen es hat, daß es Mensch ist. Die Natur in diesem Sinn kann ihr Dasein nur im Einzelwesen, im Individuum, im Suppositum, in der Person haben. Darum hat der Logos die menschliche Natur nicht angenommen in concreto, d. h. als eine real in einem Suppositum existierende,[2]) aber auch nicht in abstracto, weil dann die Incarnation etwas blos Gedachtes wäre,[3]) sondern er hat die menschliche Natur angenommen als Wesenheit, d. h. als das formale Prinzip, durch welches er Mensch ist.[4]) Nur in diesem Sinne darf nach dem Heiligen die menschliche Natur genommen werden, insofern sie der An- und Aufnahme zum Logos vorausgedacht wird. Sie ist also nicht ein wirklich existierendes Einzelwesen der menschlichen Natur (eine natura singularis im Sinne Franzelins), denn dann hätte sie, weil keine Natur ein Dasein haben kann, ausser in ihrem Suppositum, ein menschliches Suppositum; sondern sie ist das, wodurch der Logos, welcher ihr Suppositum bildet, ein Mensch ist, in die Spezies der Menschen gesetzt ist. Darum hat nach dem hl. Thomas der Logos die menschliche Natur nicht angenommen, ut est in individuo, sondern vielmehr, ut sit in individuo, d. h. er hat sie nicht angenommen als eine einzelne individuelle durch sich ihr Dasein habende Natur, sondern als die Wesenheit der Natur, welche ihr Dasein erst erhält und nur haben kann im Suppositum, welches der Logos selbst ist.[5])

---

[1]) Natura hominis vel cujuscunque alterius rei sensibilis praeter esse quod in singularibus habet dupliciter potest intelligi: uno modo quasi per se ipsam esse habeat praeter materiam, sicut Platonici posuerunt; alio modo sicut in intellectu existens vel humano vel divino. Weder im ersteren noch im letzteren Sinn ist die menschliche Natur zu verstehen, welche der Logos angenommen hat. 3. q. 4. a. 4.

[2]) 3. q. 4. a. 3 ad 2. s. o. S. 55[3]). cf. ibid. a. 4 ad 3.

[3]) Non convenit dicere, quod Filius Dei assumpsit humanam naturam prout est in intellectu humano; quia hoc nihil aliud esset, quam quod intelligeretur assumere naturam humanam. 3. q. 4. a. 4.

[4]) Quodl. IX. a. 2 ad 1. s. o. S. 55[2]). cf. 3. q. 2. a. 1. Sent. III. dist. 5. q. 1. a. 2. Metaphys. l. VII. lectio 1.

[5]) Quamvis natura humana non sit assumpta in concreto, ut suppositum praeintelligatur assumptioni, sic tamen assumpta est in individuo, quia assumpta est, ut sit in individuo. 3. q. 4. a. 4 ad 3. cf. ibid. a. 2 ad 1. 3. q. 2. a. 2 ad 3. C. g. IV, 49 ad 10.

Das was der An- und Aufnahme zum Logos vorausgesetzt wird, so lehrt der Heilige, ist nicht ein Ganzes, das durch sich subsistiert, sondern nur Etwas davon, nämlich die Wesenheit des Menschen, das, wodurch der Mensch Mensch ist; darum kann es nicht bezeichnet werden als Mensch, sondern nur als Menschheit. Deshalb muß man sagen, daß erst bei der Vereinigung der menschlichen Natur mit der göttlichen (Person) selbst, also beim Abschluß der An- und Aufnahme, in Christus sich der Begriff des Menschen, d. h. der im Dasein sich befindenden menschlichen Natur,[1]) vorfindet; weil erst dann der Begriff eines kompleten durch sich subsistierenden Dinges vorhanden ist.[2]) Darum ist der Logos nicht der Mensch, den er angenommen hat, sondern vielmehr der Mensch, dessen Natur er angenommen hat.[3])

Dagegegen wendet Suarez ein, daß das, was der Logos annimmt, etwas Aktuelles, etwas schon im Dasein Vorhandenes sein müsse, weil der Logos nicht die Wesenheit der Menschheit[4]) angenommen habe, wie sie sich in der objektiven Möglichkeit, sondern wie sie sich im wirklichen Dasein findet.[5])

---

[1]) Dictum est autem, quod individuum, in quo assumitur humana natura non est aliud quam divina persona, quae est terminus assumptionis. Hoc autem nomen »homo« significat humanam naturam, prout nata est in supposito esse. 3. q. 4. a. 3. vgl. hiezu Sent. III. dist. 2. q. 2. a. 3. sol. 1: nulla natura habet esse, nisi in supposito suo; non enim humanitas potest esse nisi in homine.

[2]) Illud, quod in Christo est constitutum ex anima et corpore tantum, quod unioni praesupponitur, non est totum quod per se subsistit, sed aliquid ejus; et ideo non potest signari ut homo, sed ut humanitas. Unde oportet dicere, quod in ipsa unione humanae naturae ad divinam quasi in termino assumptionis, intelligitur primo in Christo ratio hominis, quia tunc primo intelligitur ut res per se subsistens completa. Quodl. IX. a. 2 ad 1.

[3]) 3. q. 4. a. 3 ad 3. s. o. S. 12[1]).

[4]) Den Terminus »essentia humanitatis,« dessen sich hier Suarez bedient, wird man beim hl. Thomas vergeblich suchen; er spricht von einer essentia hominis = humanitas = humana natura, nicht aber von einer essentia humanitatis, was nach seiner Terminologie nichts anderes wäre, als „eine Wesenheit der Wesenheit des Menschen;" weil er »humanitas« immer im Sinn von „Wesenheit des Menschen" gebraucht.

[5]) Humanitas ut actualis entitas ordine naturae supponitur assumptioni: ergo non constituitur in esse actualis entitatis per ipsam assumptionem et consequenter nec per existentiam increatam, nam terminus assumptionis non potest illi supponi . . . Quod assumitur, oportet, ut sit aliquod ens in actu, quia Verbum non assumit essentiam humanitatis, prout intelligitur esse in potentia objectiva, sed prout intelligitur esse in actu. Suarez, l. c. Disp. 36. sectio 1. tertio. (p. 499.)

Auch diesen Einwand kennt der hl. Thomas. Die menschliche Natur, so formuliert er ihn, ist nichts anderes als die Menschheit; die Menschheit aber kann nicht existieren, ein Dasein haben, ausser im Menschen. Nun aber soll der Logos keinen Menschen angenommen haben; also hat er auch nicht die Menschheit oder die menschliche Natur angenommen.[1]) Wir wiederholen nochmals: „Mensch" ist dem hl. Thomas nichts anderes, als die wirklich existierende menschliche Natur.[2]) Obigen Einwand nun löst der Heilige, indem er das Sein der Wesenheit unterscheidet vom Dasein derselben. Obwohl die Menschheit, so antwortet er, im Dasein sich nicht vorfindet, ausser im Menschen, so ist sie doch der Natur nach eher als der Mensch; weil sie es ist, durch welche ein Einzelwesen als Mensch bezeichnet wird, Mensch ist.[3]) Die Natur im Sinn von Wesenheit ist eben das, wodurch ein Ding ein Wesen einer bestimmten Art ist. Also nicht die Natur, welche ist, welche existiert, sondern, durch welche der Annehmende ein Wesen einer bestimmten Art, nämlich Mensch ist, hat der Logos angenommen; denn das, was existiert, was das Dasein hat, ist eben das Suppositum, in welchem die Natur als der formale Teil miteingeschlossen ist;[4]) darum konnte die Natur angenommen werden, ohne das Suppositum, in welchem sie erst ihr wirkliches Dasein hat.[5])

Nach Suarez und allen Vertretern der geschaffenen Existenz der menschlichen Natur Christi gibt es nur die Alternative: entweder hat die menschliche Natur ein wirkliches Dasein, oder sie existiert nur in der objektiven Möglichkeit, in ihren Ursachen.[6])

---

[1]) Natura humana est ipsa humanitas: sed humanitas non potest esse sine homine. Cum igitur id quod assumptum est, non fuerit homo, ut dicitur in littera, videtur quod nec humanitas et ita nec humana natura. Sent. III. dist. 5. q. 3. a. 1. obj. 4.

[2]) Vgl. o. S. 39[4]); 40[1]).

[3]) Quamvis humanitas non sit sine homine, tamen est prius naturaliter quam homo, quia per eam aliquis dicitur esse homo; unde est eadem ratio sicut de essentia. Sent. III. dist. 5. q. 3. a. 1 ad 4. Bezüglich der essentia aber erklärt er: Essentia non habet se ad esse, sicut consequens ipsum, sed sicut id per quod est esse, sicut et natura; unde similiter concedo, quod assumpsit essentiam, sicut assumpsit naturam, quamvis non assumpserit suppositum. Ibid. ad 3.

[4]) Vgl. o. S. 17[3]).

[5]) In supposito includitur natura, non autem e converso; et ideo non potuit assumi suppositum, quin assumeretur natura: potuit autem e converso contingere. De Unione Verbi a. 2 ad 11.

[6]) Vgl. Frassen, Scotus acad. l. c. tract. 1. disp. 2. a. 2. sectio 2. q. 4. quarto. (p. 356.)

Nun aber liegt zwischen Beiden noch etwas in der Mitte; das ist das Sein der Wesenheit, das sich zum Wirklichsein, welches es in sich aufnimmt, wie das Möglichsein verhält;[1]) das, um mit dem hl. Augustin zu reden, nicht Etwas ist, aber auch nicht Etwas was gar nichts ist, sondern was neben dem Nichts ist.[2]) — Dieser Zustand des potentialen Seins kommt der menschlichen Natur zu, insofern sie der Auf- und Annahme zum Logos vorausgedacht wird; ihr Wirklichsein, das sie nur als dieser bestimmte Mensch hat und haben kann, erhält sie nach der zweiten Meinung, welche der hl. Thomas als die allein korrekte bezeichnet, eben durch die An- und Aufnahme zum Logos.

Wir haben die Lehre des hl. Thomas, in Christus sei neben der Hypostase, der Person des Logos, nicht noch eine Hypostase, ein Suppositum der menschlichen Natur, deshalb so ausführlich behandelt, weil der Heilige gerade auf sie den größten Nachdruck legt, und weil die Lehre von der Einheit des Seins in Christus nur eine Konsequenz derselben ist.[3]) Die menschliche Natur hat ein wirkliches Dasein nur im Einzelwesen, im Suppositum, in der Hypostase; das Einzelwesen, das Suppositum, die Hypostase der menschlichen Natur aber ist der Logos; also hat die menschliche Natur ihr Dasein nur im Logos, nicht in sich selbst, weil sie dann ein eigenes, geschaffenes Suppositum hätte; sie existiert also, ist im Wirklichsein, nicht durch sich, sondern durch den Logos. Dann aber, so wendet Stentrup ein, ist Christus uns nicht in Allem gleich, weil seiner menschlichen Natur ihr eigenes, menschliches geschaffenes Dasein fehlt. Nichts aber gehöre so sehr zur Natur, zu den natürlichen und innersten Eigenschaften der menschlichen Natur, sei ihr derart eigen, als gerade das Dasein.[4])

---

[1]) In omni creato essentia differt ab ejus esse, et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum. 1. q. 54. a. 3. cf. C. g. II, 53. n. 1.

[2]) Nonne tu Domine docuisti hanc animam, quae tibi confitetur? Nonne tu Domine docuisti me, quod prius quam istam informem materiam formares atque distingueres, non erat aliquid; non color, non figura, non corpus, non spiritus? Non tamen omnino nihil: erat quaedam informitas sine ulla specie. St. Aug. Confess. l. 12. c. 3; ibid. c. 6 et haec quid est? Numquid animus? numquid corpus? numquid species animi vel corporis? Si dici posset: Nihil aliquid, et: Est non est, hoc eam dicerem. Ibid. c. 7: fecisti... duo quaedam: unum prope te (den Engel) alterum prope nihil (die materia prima, der nur ein potentiales Sein zukommt). cf. 1. q. 44. a. 2.

[3]) S. o. S. 27[6]).

[4]) Certum est, concilia . . . proponere, humanam Christi naturam nostrae,

Auch diesen Einwand kennt der hl. Thomas, wenn er ihn auch in etwas anderer Form aufstellt. Christus, so formuliert er ihn, ist den übrigen Menschen nicht gleich, weil er nicht, gleich diesen, ein geschaffenes, sondern ein ungeschaffenes Suppositum, nämlich das des Logos hat.[1]) Das Suppositum aber ist, wir wiederholen dies nochmals, dem hl. Thomas das, worin oder wodurch die Natur ihr wirkliches Dasein hat. Die Schwierigkeit lautet also: der menschlichen Natur in Christus fehlt das menschliche, geschaffene Dasein; also ist Christus nicht den übrigen Menschen gleich. Diese Schwierigkeit löst der Aquinate, indem er sich auf den realen Unterschied zwischen Natur und Suppositum, zwischen Wesenheit und Dasein, der beim Menschen besteht, beruft. Das Wort „Mensch" kommt in demselben Sinne Christus, wie Petrus und jedem anderen Menschen zu; denn bei allen diesen bezeichnet es dieselbe Natur, die in allen die gleiche ist; denn bei allen findet sich das, was die Definition des Menschen bezeichnet, nämlich eine aus Leib und Seele zusammengesetzte Natur; die Verschiedenheit des Suppositums, in welchem die Natur ihr wirkliches Dasein hat, hat darauf keinen Einfluß. Bei Christus supponiert der Name Mensch das ungeschaffene Suppositum, bei den übrigen Menschen das geschaffene Suppositum.[2]) Ist es ja nach dem hl. Thomas gerade das Dasein, welches das eine Ding von dem andern unterscheidet,[3]) während

solo peccato excepto, per omnia esse similem . . . Jam, qua quaeso ratione, per omnia nobis similis, consubstantialis nobis factus modis omnibus Christus dici potuit, si qua est entitas, si quis modus realis et positivus, quo destituta sit humana natura Christi? Est vero ejusmodi entitas et modus, si propria sua et connaturali existentia spoliata haec natura cogitari debet. Pertinet profecto existentia humana ad naturales et maxime intimas proprietates et perfectiones humanae naturae. Stentrup, l. c. thes. 10. (p. 204.)

[1]) Si idem est suppositum humanae et divinae naturae in Christo, oportet quod de intellectu hominis, qui est Christus, sit hypostasis divina. Non autem est de intellectu aliorum hominum. Homo igitur aequivoce de Christo dicetur et aliis; et sic non erit ejusdem speciei nobiscum. C. g. IV, 40. obj. 11.

[2]) Aequivocatio inducitur ex diversa forma significata per nomen, non autem ex diversitate suppositionis. Non enim hoc nomen »homo« aequivoce sumitur ex eo, quod quandoque supponit pro Platone, quandoque pro Socrate. Hoc igitur nomen »homo« de Christo et de aliis hominibus dictum, semper eamdem formam significat, scl. naturam humanam; unde univoce praedicatur de eis; sed suppositio tantum variatur in hoc, quod secundum quod pro Christo sumitur, supponit hypostasim increatam; secundum vero, quod pro aliis sumitur, supponit hypostasim creatam. C. g. IV, 49 ad 11. cf. De Unione Verbi a. 2 ad 4.

[3]) Actus enim cujuslibet est id, quo ab altero distinguitur. C. g. II, 56.

die Natur es ist, welche das gemeinschaftliche bildet.[1]) Die Behauptung aber, das Dasein gehöre zu den innersten Eigentümlichkeiten der menschlichen Natur, sei etwas derselben am meisten Eigentümliches,[2]) widerspricht entschieden der Lehre des Aquinaten. Konstant lehrt er, das Dasein komme nicht der Natur, sondern dem Suppositum zu, nur das Suppositum sei der Inhaber desselben. Nur bei Gott allein gehört das Dasein zur Wesenheit, zur Natur; denn seine Natur, seine Wesenheit besteht eben darin, daß er existiert, daß er das Sein selbst ist. Dies aber ist bei keinem Geschöpfe der Fall, selbst nicht beim reinen Geiste; bei allen Geschöpfen ist das Dasein etwas nicht zur Wesenheit gehörendes, der Wesenheit, der Natur, blos zufallendes, also in diesem Sinne Accidentelles, welches darum auch nicht der Natur als solcher, sondern dem Suppositum derselben und erst in Folge davon auch der Natur zukommt.[3]) Darum ist es auch nicht genau ausgedrückt, wenn man sagt: die menschliche Natur Christi sei ihrer eigenen Existenz beraubt; denn was ihr an sich nicht zugehört, das kann ihr auch nicht geraubt, nicht weggenommen sein. Nun aber gehört die Existenz, das Dasein, der menschlichen Natur nur vermittelst ihres Suppositums zu; nur dieses letztere fehlt ihr, weil das Suppositum des Logos seine Stelle ersetzt. Der menschlichen Natur als

---

[1]) De pot. q. 9. a. 2 ad 1. cf. 3. q. 2. a. 3 ad 3. De pot. q. 7. a. 3.

[2]) Stentrup bedient sich der verschiedensten Ausdrücke, um diese Zugehörigkeit des Daseins zur menschlichen Natur hervorzuheben: Existentia habenda est propria conditio naturae; illud ipsum, quod maxime ad naturam spectat, nempe existentia; quum sit (existentia) aliquid maxime proprium naturae; das Dasein gehört ebensosehr zur Natur, wie Vernunft und freier Wille: inhaeret naturae humanae; sicut intellectus et voluntas aliaeque potentiae naturae assumptae. Stentrup, l. c. p. 210 sq.

[3]) S. o. S. 50 ff. cf. Sent. III. dist. 10. q. 1. a. 2. sol. 2 ad 1: Christus secundum quod homo est aliquid; non tamen sequitur: ergo secundum quod homo est aliquid universale vel particulare; q u i a h o m i n i a c c i d i t e s s e u n i v e r s a l e v e l p a r t i c u l a r e; unde haec est per accidens: »homo est aliquid particulare;« haec autem per se: »Iste homo est aliquid particulare.« Unde Christus non est aliquid particulare secundum quod homo, sed secundum quod iste homo; d. h. dem Menschen als Menschen, d. h. formal, seiner Natur nach betrachtet, ist es etwas Accidentelles, im Allgemeinen oder als Partikuläres, als Einzelwesen zu sein; nun aber kann er thatsächlich nur als Einzelwesen existieren: non enim invenitur natura hominis existens in rebus, nisi aliquo singulari individuata: non enim est homo, qui non sit aliquis homo; der menschlichen Natur als solcher also kommt das Dasein zu per accidens; sie ist und bleibt die menschliche Natur, ob sie nun thatsächlich existiert oder nicht existiert.

solcher aber fehlt nicht das Geringste von all dem, was zum Begriff der Natur als solcher gehört;[1]) und nur in diesem Sinn will der hl. Thomas die vom Logos aufgenommene Natur aufgefaßt wissen;[2]) es fehlt ihr nicht nur nichts, sondern sie hat noch etwas Vorzüglicheres, als die menschliche Natur bei den übrigen Menschen; während diese ihr Dasein einfach durch sich haben, also in einem geschaffenen Suppositum, hat sie ihr Dasein nicht durch sich, sondern durch das ungeschaffene Suppositum des Logos. So hat die sensitive Seele im Menschen, obwohl sie hier nicht durch sich im Dasein ist, ein vollkommeneres Sein, als im Tiere, wo sie die prinzipale Form ist, eben weil sie zu einem vollkommeneren Sein aufgenommen ist.[3]) So auch ist die menschliche Natur zum persönlichen Sein des Logos hinzugezogen, zu ihm aufgenommen, so daß ihr als Natur nicht nur nichts fehlt, sondern etwas, was über die menschliche Natur hinausgeht, hinzugefügt ist: nämlich die Einigung zur göttlichen Person. Dadurch nämlich existiert sie, hat sie ihr Dasein nicht, wie die übrigen Menschen, durch sich, sondern in etwas Höherem, nämlich der Person des Logos.[4])

Deshalb also — dies ist nach unserm Dafürhalten der kurze Inhalt der Lehre des hl. Thomas von der Einheit des Suppositums in Christus — ist in Christus nur Eine Person, weil die menschliche Natur, welche nicht wie die göttliche mit ihrem Suppositum, ihrer Person, in welcher allein die Natur ihr Dasein haben kann, real identisch ist, zur Person des Logos hinzugezogen ward, und so ihr Dasein nur in und durch den Logos hat. Aber eben dies geben die Vertreter der selbständigen, geschaffenen Existenz der menschlichen Natur Christi nicht zu. Wenn der Aquinate lehre, die menschliche Natur sei zum persönlichen Sein des Logos hinzugezogen worden,

---

[1]) 3. q. 4. a. 2 ad 2.

[2]) Sent. III. dist. 5. q. 3. a. 1. s. o. S. 49[6]).

[3]) Unio animae et corporis in Christo ex hoc ipso est dignior quam in nobis, quia non terminatur ad suppositum creatum, sed ad suppositum aeternum Verbi Dei. De Unione Verbi, a. 2 ad 12. cf. C. g. IV, 49 ad 8: Unumquodque enim melius esse habet, quum suo digniori unitur, quam quum per se existit, sicut anima sensibilis nobilius esse habet in homine, quam in aliis animalibus, in quibus est forma principalis, non tamen in homine. cf. 3. q. 2. a. 5 ad 1.

[4]) Dignius autem est alicui, quod existat in aliquo se digniori, quam quod existat per se. Et ideo ex hoc ipso humana natura dignior est in Christo quam in nobis, quod in nobis quasi per se existens propriam personalitatem habet; in Christo autem existit in persona Verbi. 3. q. 2. a. 2 ad 2.

so wolle er damit sagen, sie habe mit dem Logos das persönliche Sein, die Persönlichkeit gemeinsam, nicht aber auch das Dasein; sondern letzteres habe sie in und durch sich selbst; kurz sie existiere durch sich selbst, subsistiere aber durch den Logos oder vielmehr im Logos, und so sei auch nach dem Aquinaten in Christus eine doppelte Existenz, die geschaffene der menschlichen Natur, und die ungeschaffene des Logos, dabei aber nur Eine Subsistenz, nur eine Persönlichkeit, nämlich die des Logos.[1]) Dies aber widerspricht direkt den Prinzipien des hl. Thomas: denn, wie wir sofort sehen werden, kann nach ihm bei einer doppelten Existenz nicht die substantielle Einheit in Christus bestehen, die wir nach dem Dogma in ihm annehmen müssen.

§. 4.

Christus ist nicht nur Eine Person (unus), sondern auch nur Ein Ding (unum). (a. 4.)

„Wollen wir in Christus nicht eine blos accidentelle, sondern, wie dies das Dogma verlangt, eine substantielle Einigung annehmen, so dürfen wir nicht behaupten, daß die menschliche Natur oder ein Teil derselben durch sich subsistierend ist. Denn was substantiell, schlechthin Eines ist und durch sich selbst subsistiert, kann nicht noch etwas Anderes, aktuell, thatsächlich durch sich Subsistierendes in sich haben, ausser etwa dieses Andere habe in ihm nur ein potentiales Sein."

Indem der hl. Thomas, wie wir oben sahen,[2]) mit diesen Worten die Einheit des Suppositums in Christus begründet, wendet er auf die geheimnisvolle Verbindung des Logos mit der menschlichen Natur zur Einheit der Person ein metaphysisches Prinzip der aristotelischen Philosophie an, das er vor Allem da, wo es sich um die Wesenseinheit des Menschen handelt, immer wieder einschärft. Es ist dies der Grundsatz, daß aus mehreren aktuell existierenden Dingen nicht eine substantielle Einheit entstehen kann; daß zwei Dinge, die beide aktuell, wirklich im Dasein sind, nie ein einziges, wirklich im Dasein seiendes Ding sein können. Denn das

---

[1]) Suarez, l. c. disp. 36. sectio 2. dico secundo (p. 503 sq.). Franzelin, l. c. thes. 34. II. Stentrup, l. c. thes. 10.

[2]) S. o. S. 37.

Dasein eben ist es, was das eine Ding von dem andern trennt und teilt.[1]) Sollen zwei Dinge eins werden, ohne daß noch ein Drittes, das sie verbindet, dazwischen tritt, so muß das Eine zum Andern sich verhalten, wie der Akt, das Wirklichsein, zur Potenz, zum Möglichsein.[2])

Nun aber ist derart die Verbindung des Logos mit der menschlichen Natur; letztere ist ihm unmittelbar geeint; sie muß sich also zur Person des Logos verhalten wie die Potenz, das Möglichsein, das vom Logos, welcher durch seine göttliche Natur reines Wirklichsein ist, aktuiert wird, sein Dasein erhält. Das aber lehrt der hl. Thomas ausdrücklich: Jenes ewige Sein des Sohnes Gottes, welches nichts anderes ist, als die göttliche Natur — denn bei Gott, und nur bei Gott ist Wesenheit und Dasein, Natur und Dasein eins und dasselbe — wird das Dasein eines Menschen, nicht als wenn der Mensch mit der göttlichen Natur eines und dasselbe würde, sondern indem seine Natur vom Logos zur Einheit seiner Person aufgenommen,[3]) von dieser ihr Dasein erhält; denn die Natur hat ihr Dasein nur in und durch ihr Suppositum, ihre Person.[4]) Vergebens bemüht sich Suarez die Kraft dieser und ähnlicher Stellen dadurch abzuschwächen, daß er bemerkt: nur das persönliche Sein, die Persönlichkeit, die Subsistenz (wie er sie auffaßt) teile nach dem hl. Thomas der Logos der

---

[1]) Ex pluribus enim actu existentibus non fit unum simpliciter, nisi sit aliquid uniens et aliquo modo ligans ea ad invicem. De anima, a. 11. Impossibile est aliquam substantiam esse ex pluribus substantiis, quae sunt in ea actu. Duo enim quae sunt in actu, nunquam sunt unum actu . . . Et hoc ideo, quia actus habet virtutem separandi et dividendi . . . Quare patet, quod si substantia particularis est una, non erit ex substantiis in ea existentibus actu. Metaph. l. 7. lectio 13. cf. ibid. lectio 14. C. g. II, 56: Ex duabus substantiis actu existentibus non potest fieri aliquid unum. Actus enim cujuslibet est id, quo ab altero distinguitur.

[2]) Ex duobus aut pluribus non potest fieri unum, si non sit aliquid uniens, nisi unum eorum se habeat ad alterum, ut actus ad potentiam. C. g. II, 58. n. 6. cf. De Spir. creat. a. 3: Non enim fit simpliciter unum ex duobus actibus, sed ex potentia et actu. cf. De pot. q. 7. a. 1: In omni composito qualicunque compositione oportet potentiam actui commisceri.

[3]) Illud esse aeternum Filii Dei, quod est divina natura, fit esse hominis, in quantum humana natura assumitur a Filio Dei in unitatem personae. 3. q. 17. a. 2 ad 2.

[4]) Nulla natura habet esse nisi in supposito suo. Sent. III. dist. 2. q. 2. a. 3. sol. 1. cf. 3. q. 17. a. 2 ad 1: esse consequitur naturam non sicut habentem esse, sed sicut qua aliquid est; personam autem sive hypostasim consequitur sicut habentem esse.

menschlichen Natur Christi mit, nicht aber auch das Dasein, die Existenz.[1]) Denn einmal erhält nach dem hl. Thomas die geschaffene Natur ihr Dasein eben durch die Person; denn für die Aufnahme des Daseins ist nur die vollendete Substanz unmittelbar empfänglich;[2]) ihre Vollendung aber hat die vernünftige Natur nur in ihrem Suppositum, in ihrer Person.[3]) Darum hat die menschliche Natur, eben weil sie ihre Subsistenz durch den Logos hat, durch diesen auch ihre Existenz. Aber der hl. Thomas spricht auch ausdrücklich aus, daß das Sein, welches die menschliche Natur durch den Logos erhält, nicht das Sein der Subsistenz des Logos, sondern das Sein der Existenz, das Dasein ist, welches der göttlichen Wesenheit als solcher zukommt. Dieses Eine Sein in Christus, welches auch seiner menschlichen Natur zukommt, ist jenes, welches der Logos nur vom ewigen Vater hat; von diesem aber hat er das Sein der göttlichen Natur, welche nichts anderes ist, als das Dasein;[4]) wie er denn auch in der vorhin angeführten Stelle sagt, daß das Sein, welches die menschliche Natur in Christus hat, kein andres ist, als das Sein der göttlichen Natur; das aber ist das Sein der Existenz, das Dasein, welches den drei göttlichen Personen gemeinsam ist, wie die Natur, die eben nichts andres ist als dieses Sein, während das Sein der Subsistenz es ist, welche die eine Person von der andern unterscheidet. Ganz unzweifelhaft spricht dies der Heilige aus, wenn er die Frage behandelt, ob die drei göttlichen Personen eine der Zahl nach einzige menschliche Natur annehmen könnten. Indem er diese Frage bejaht, macht er sich folgenden Einwand: Jegliche Natur, welche nicht ihr Sein selbst ist, zerteilt sich in ebenso viele (Einzel-) Naturen, als es Supposita gibt, die in ihr subsistieren; weil sie ja ihr Dasein nur hat, insofern sie in einem Suppositum ist. Nun aber ist die menschliche Natur eine Wesenheit oder Natur, die nicht ihr eigenes Sein ist; denn dies kommt Gott allein zu. Daher muß sie in Bezug auf das Dasein in ebenso viele (Einzel-) Naturen zerfallen, als Supposita vorhanden sind, die in ihr subsistieren. Würden nun Drei die menschliche Natur annehmen,

---

[1]) Suarez, l. c. disp. 36. sectio 2. primo, quarto et quinto (p. 503).

[2]) C. g. II, 55. s. o. S. 53 f.

[3]) Hypostasis significat substantiam particularem non quocunque modo, sed prout est in suo complemento. 3. q. 2. a. 3 ad 2. cf. C. g. IV, 49 ad 10.

[4]) Esse autem Christi est unum, ad minus quantum ad secundam opinionem, ut infra . . . dicetur: hoc autem esse non habet Christus ab aliqua persona divina, nisi a Patre. Sent. III. dist. 4. q. 1. a. 2. sol. 1.

so hätten wir drei in der menschlichen Natur subsistierende Supposita, also drei einzelne menschliche Naturen; es kann also nicht eine der Zahl nach einzige menschliche Natur von den drei göttlichen Personen angenommen werden. Darauf antwortet der Heilige: Dies letztere würde allerdings der Fall sein, wenn bei Gott Natur und Suppositum real verschieden wären, wie dies bei den Menschen der Fall ist; nun aber sind die drei göttlichen Personen nicht verschieden dem Sein, dem Dasein nach: denn alle drei haben nur Ein Sein, Leben und Erkennen, weil bei ihnen das Dasein zur Wesenheit gehört; darum ist es nicht notwendig, daß die von den drei göttlichen Personen angenommene Eine menschliche Natur dem Dasein nach verdreifacht werde.[1]) Hier ist offenbar unter dem Sein, welches die menschliche, von den drei göttlichen Personen angenommene Natur erhielte, das Sein der Existenz, das Dasein, nicht das Sein der Subsistenz zu verstehen; denn ersteres ist in Gott nur Eines, während letzteres ein dreifaches ist.

Dann aber folgt, so wendet Suarez ein, daß die Einigung der menschlichen Natur nicht mit der göttlichen Person, sondern mit der göttlichen Natur erfolgt ist; denn das Sein der Existenz in Gott ist das wesentliche Sein, welches die göttliche Natur selbst ist.[2])

Auch diesem Einwand, den man gegen seine Lehre von der Einheit des Seins in Christus vorbringen könnte, kommt der hl. Thomas schon zuvor. Das Sein des Logos, so wendet er ein, und das Sein des Vaters ist ein und dasselbe. Ist nun das Sein dieses Menschen (Christus) und das des Logos Eines, so muß auch das Sein dieses Menschen und das Gott des Vaters Eines sein; also ist die Menschheit auch Gott dem Vater geeint.

---

[1]) Omnis quidditas vel natura, quod non est suum esse, dividitur secundum divisionem suppositorum in ea subsistentium, quia esse habet, secundum quod in supposito est. Sed humanitas est quidditas vel natura, quae non est suum esse; hoc enim solius Dei est. Ergo oportet, quod dividatur secundum esse ad divisionem suppositorum in ea subsistentium. Sed si tres assumerent humanam naturam, essent tria supposita in humana natura subsistentia. Ergo essent tres humanae naturae; ergo non una numero humana natura a tribus personis assumi potest. Darauf antwortet der Heilige: Tres personae (scl. divinae) non distinguuntur secundum esse; immo eorum est unum esse, vivere et intelligere, cum esse non nisi ad essentiam pertineat, et ideo non oporteret, quod natura humana a tribus personis assumpta secundum esse multiplicaretur, sicut multiplicatur in tribus personis humanis, quorum non est unum esse. Sent. III. dist. 1. q. 2. a. 4 ad 5.

[2]) Suarez, l. c. disp. 36. sectio 1. ultimo. (p. 500.)

Das ist der Unterschied, so antwortet darauf der Heilige, welcher zwischen Gott und allen übrigen Dingen besteht, daß in Gott seine Wesenheit selbst subsistierend ist; daher kommt ihr an sich das Sein, das Dasein zu (während bei den übrigen Dingen es der Wesenheit erst durch das Suppositum zukommt); ja sie selbst ist ihr subsistierendes Sein. Deshalb ist bei ihm die Wesenheit von der Person nicht real verschieden; und darum ist bei ihm das Sein der Wesenheit auch das Sein der Person. Nichtsdestoweniger unterscheidet sich bei ihm Person und Wesenheit begrifflich; denn ein und dasselbe Ding nennen wir bei Gott Natur oder Wesenheit, insofern es irgend eine Wesenheit ist, Person aber, insofern diese Wesenheit subsistierend, in und durch sich seiend ist.[1]) Obwohl nun also das Sein in Gott ein einziges ist, so kann man es doch betrachten insofern es das Sein der Wesenheit, der Natur, ist; fasst man das göttliche Sein in diesem Sinn, so wird die menschliche Natur nicht in ihm geeint, und darum auch nicht dem Vater, wie überhaupt nicht der göttlichen Natur, weil sie nicht in der Weise und zu dem Zwecke zum Logos hinzukam, daß zur Natur des Logos noch etwas hinzugefügt, oder dieselbe in etwas Anderes verwandelt werde, sondern nur dazu, daß der Logos in ihr subsistierte; das aber ist das göttliche Sein, insofern es das Sein der Person ist, weil „Person" die göttliche Wesenheit bezeichnet, insofern sie subsistiert.[2]) Und in diesem Sinn ist es zu fassen, wenn es heißt, daß die menschliche Natur geeint ist im göttlichen Sein.[3])

Wenn also der hl. Thomas immer wieder einschärft, die menschliche Natur sei aufgenommen zum persönlichen Sein des Logos, so will er damit

---

[1]) 3. q. 2. a. 2.

[2]) Licet in Deo non sit aliud secundum rem natura et persona, differt tamen secundum modum significandi, quia persona significat per modum subsistentis. Et quia natura humana sic unitur Verbo, ut Verbum in ea subsistat, non autem ut aliquid addatur ei ad rationem suae naturae, vel ut ejus natura in aliud transmutetur, ideo unio humanae naturae ad Verbum Dei facta est in persona non in natura. 3. q. 2. a. 2 ad 1. cf. De Unione Verbi a. 1 ad 2.

[3]) Aliud est de Deo et de omnibus aliis rebus: quia in Deo ipsa essentia subsistens est, unde sibi secundum se debetur esse; immo ipsa est suum esse subsistens; unde essentia a persona non differt secundum rem, et ideo esse essentia est etiam personae; et tamen essentia et persona ratione differunt. Quamvis ergo unum sit esse, potest tamen esse considerari vel prout est essentiae; et sic non unitur humanitas in esse divino, unde non unitur Patri; vel potest considerari, prout est personae; et sic unitur in esse divino. Sent. III. dist. 6. q. 2. a. 2 ad 2.

sagen, die menschliche Natur bilde mit dem Logos Eine Person, nicht aber Eine Natur; allein daraus folgt nicht, daß sie mit dem Logos nicht auch das Sein gemeinschaftlich habe; im Gegenteil erhält die Natur ja eben ihr Sein durch die Person, in der allein sie ihr Dasein haben kann.

Versucht Suarez so einerseits die Lehre des hl. Thomas von der Einheit des Seins in Christus dadurch abzuschwächen, daß er ihn nicht die Einheit des Daseins, sondern nur die Einheit der Person lehren läßt, so muß er andrerseits, da der Heilige zu bestimmt und zu entschieden die Einheit des Seins in Christus ausspricht, dennoch, um wenigstens mit seiner Ausdrucksweise übereinzustimmen, ein einziges Sein in Christus annehmen, das freilich ein einziges nur dem Wortlaut, nicht der Sache nach ist. Dreht sich ja nach Suarez die ganze Frage des hl. Thomas nach der Einheit des Seins überhaupt nicht um die Sache selbst, sondern lediglich nur um die Ausdrucksweise, nämlich darum, ob man schlechthin von Christus sagen könne, er habe ein mehrfaches Sein wegen der Naturen — die wie sachlich feststehe, zwei verschiedene Existenzen haben — oder nur ein einziges Sein wegen des Suppositum.[1])

Obwohl nun Suarez sachlich mit Skotus mehrere Existenzen in Christus annimmt; so will er doch mit dem hl. Thomas, wie er selbst bemerkt,[2]) dem Ausdruck nach übereinstimmen, und erklärt: „ohne Vorbehalt, schlechthin (simpliciter) ist zu sagen, in Christus ist nur ein einziges substantielles komplettes und vollkommenes Sein."[3])

---

[1]) In hoc dubio (nämlich ob man Christus schlechthin Ein Sein oder zwei Sein zuschreiben dürfe) fere jam non relinquitur quaestio in re ipsa, sed in modo loquendi et enuntiandi propositiones; nam in re constat, suppositis quae diximus, sicut natura humana et divina in Christo distinctae res sunt, ita etiam habere existentias distinctas prout ad naturas pertinent. Constat autem ex fide, illas naturas ita esse distinctas, ut tamen substantialiter unitae sint et conjunctae in uno Christo. Solum ergo relinqui videtur quaestio de propositionibus ipsis, an simpliciter loquendo Christus dicendus sit habere plura esse propter naturas, vel unum esse propter suppositum, et hunc existimo esse sensum quaestionis a D. Thoma hic propositae, quidquid Cajetanus dicat. Suarez, l. c. disp. 36. sectio 2. (p. 501 sq.)

[2]) At vero D. Thomas hic expresse docet, in Chriso esse tantum unum esse . . . qui modus loquendi mihi magis probatur. Suar. ibid.

[3]) Dico primo: simpliciter dicendum est, esse in Christo tantum (unum) esse substantiale, completum et perfectum . . . nam ens in actu constituitur per ipsum esse; ergo quod est simpliciter unum ens, simpliciter habet unum esse, quo constituatur: sed Christus est simpliciter unum ens . . . ergo habet unum esse. Suar. ibid.

Was er aber hier „ohne Vorbehalt" dem Wortlaut nach zugibt, nimmt er im zweiten Satze der Sache nach wieder zurück. „Dieses Sein Christi des Herrn, insofern er Gott und Mensch ist, so erklärt er weiter, ist nicht ein einziges durch allseitige Einfachheit, sondern durch die wunderbare Zusammensetzung und substantielle Einigung der menschlichen Natur mit der Person des Logos und der natürlichen Existenz der Menschheit mit der persönlichen Existenz oder Subsistenz des Logos. Denn, so begründet er seine Behauptung, das Sein der Existenz des Logos an sich ist absolut einfach; wir sagten aber, daß ausser diesem ungeschaffenen Sein in der Menschheit Christi sich noch ihr geschaffenes Sein der Existenz findet; allerdings nicht allseitig vollendet, sondern so, wie das Sein der Natur für sich allein sein kann; und hinwieder haben wir beigefügt, in Christus dem Gottmenschen gebe es schlechthin, ohne Vorbehalt, nur Ein Sein, also ist dies notwendig ein einziges Sein durch Zusammensetzung, nicht durch Einfachheit."[1]) Es sind also nach Suarez in Christus zwei Sein, zwei Existenzen, und doch wieder nur Ein Sein, allerdings ist dieses Eine Sein doch eigentlich wieder zwei Sein, weil aus dem geschaffenen Sein der Existenz der menschlichen Natur und dem ungeschaffenen Sein der Existenz des Logos zusammengesetzt; es ist schlechthin, ohne Vorbehalt zu sagen: Christus ist Eins, aber er ist Eins nicht durch Einfachheit, sondern Eins durch Zusammensetzung: Das soll nach Suarez der Sinn der Lehre des Engels der Schule sein, wenn er nach der Einheit des Seins in Christus fragt!

Um jedoch der Einheit des Seins in Christus auch sachlich etwas Rechnung zu tragen, bemerkt Suarez: Die Existenz der Menschheit Christi sei nicht vollständig vollendet; diese vollständige Vollendung erhalte die real existierende menschliche Natur erst durch die hinzutretende reale

[1]) Dico secundo: hoc esse Christi Domini, quatenus Deus et homo est, non est unum per omnimodam simplicitatem, sed per admirabilem compositionem et substantialem unionem naturae humanae cum persona Verbi et naturalis existentiae humanitatis cum personali existentia seu subsistentia Verbi Dei ... Constat enim, esse existentiae Verbi Dei secundum se esse unum omnino simplex: diximus autem, praeter hoc esse increatum esse in humanitate Christi suum esse existentiae creatum, non omnino perfectum, quale esse potest esse solius naturae, et rursus addidimus, in Christo Deo homine simpliciter dari unum esse: ergo necesse est esse unum compositione non simplicitate. Ibid. Also ist nach Suarez Christus simpliciter Eins, hat simpliciter Ein Sein: und doch ist er hinwieder Eins nicht durch simplicitas, sondern durch compositio.

Existenz der Persönlichkeit, wodurch beide Existenzen in eine einzige, absolute, complete und substantielle Existenz zusammengeschmolzen würden.[1])

Das aber eben ist die Ansicht, welche der hl. Thomas an allen den Stellen bekämpft, wo er die Frage behandelt, ob Christus nicht nur Einer, sondern auch nur Eines, Ein Ding sei. Das sächliche Geschlecht, das Neutrum, so lehrt er, bezeichnet etwas Unvollendetes und Informes, Unbestimmtes, das Maskulinum aber etwas Vollendetes, Formiertes, Bestimmtes. Deshalb wird das Maskulinum an sich nur ausgesagt von einem vollendeten, subsistierenden Ding; das Neutrum aber sowohl von einem vollendeten, subsistierenden Ding, als auch von einem unvollendeten. Deshalb kann man nicht sagen, die Röte oder die Menschheit des Petrus sei irgend Einer (aliquis), sondern nur, sie sei irgend Etwas (aliquid).

---

[1]) Creata existentia humanitatis Christi non est omnino perfecta et completa . . . unde fit, ut personalitas creata . . . habeat propriam existentiam, qua conjuncta cum existentia naturae ex utraque conflatur una absoluta et completa substantialis existentia. Existentia igitur solius naturae comparata cum hac completa existentia dicitur imperfecta et incompleta; nam sicut ipsa natura seu humanitas praecisa a persona est incompleta substantia, ita ejus existentia praecise sumpta incompleta est; et hoc modo dicimus existentiam humanitatis Christi esse incompletam et capacem modi inexistendi in Verbo; quia, licet nihil illi desit de existentia naturae, tamen hoc totum est de se incompletum praecise sumptum et carens ultimo suo termino. Ibid. sectio 1. (p. 501). Nach Suarez kann also ein schon existierendes Ding noch eine weitere Existenz durch ein anderes existierendes Ding erhalten, indem diese beiden Existenzen sich in Eine einzige „absolute, complete zusammenschmelzen." Bei solcher Auffassung der Sache, und bei solchen metaphysischen Prinzipien wundern wir uns nicht mehr, wenn Franzelin (l. c. th. 34. I.) unter Berufung auf Suarez seinen Gegnern, den Thomisten, allen Ernstes die Ansicht supponiert, nach ihnen erhalte ein schon aktuell, wirklich daseiendes Ding erst durch den Hinzutritt der Existenz seine „formale" Existenz, also ein schon daseiendes Ding werde erst daseiend durch den Hinzutritt des Daseins; wenn er sie dadurch zu widerlegen sucht, daß er staunend fragt: was denn einem wirklich daseienden Dinge noch hinzuzufügen sei, damit es wirklich existiere? Den Widersinn, daß ein wirklich existierendes Ding nicht wirklich existiere, daß einem wirklich existierenden Ding seine Existenz fehlen könne, hat noch kein Thomist behauptet. Nicht darum dreht sich die Frage, ob die menschliche Natur Christi wirklich existiert, sondern ob sie durch sich selbst, oder ob sie durch den Logos ihr Dasein hat. Das aber hängt zusammen mit der Frage, ob zwischen der Natur und ihrem Dasein, zwischen Wesenheit und Dasein ein realer oder ein blos begrifflicher Unterschied bestehe. Ersteres behaupten mit dem hl. Thomas die Thomisten, letzteres Suarez, wie überhaupt alle Vertreter der geschaffenen Existenz der menschlichen Natur in Christus.

Von Petrus selbst aber können wir sagen sowohl er sei irgend Einer, als auch er sei irgend Etwas.

Nun behaupten die Vertreter der ersten Meinung, daß die vom Logos angenommene menschliche Natur zwar ein eigenes Suppositum habe, also durch sich existiere, nicht aber eine eigene Person. Dieses Suppositum, diese durch sich existierende Natur verhält sich nach ihnen zur Person des Logos als etwas Unvollendetes, das durch die Person des Logos seine letzte Vollendung erhält.[1]) Darum darf nach ihnen die menschliche Natur irgend Etwas (aliquid), nicht aber irgend Einer (aliquis) genannt werden, eben weil sie erst durch die Person etwas ganz Vollendetes wird, das man aliquis nennen kann.

Immerhin wird nach ihnen Christus ein doppeltes aliquid zugesprochen; da auch der Logos sowohl aliquis als aliquid genannt werden darf; also ist nach ihnen Christus im Neutrum zwei, im Maskulinum nur Einer; es ist nach ihnen Christus zwei Dinge; aber nur Eine Person.[2]) Dies ist aber offenbar die Lehre des Suarez: denn ihm steht sachlich fest, daß die göttliche und menschliche Natur in Christus zwei von einander verschiedene Dinge sind, von denen jede ihre eigene Existenz hat; darum ist wie der Logos irgend Etwas, so auch die menschliche Natur irgend Etwas, also ist Christus Einer wegen der Einen Person; aber zwei Dinge, wegen der zwei Existenzen.[3])

Dagegen erklärt der hl. Thomas: Bei Christus kann man von der Person sagen sowohl sie sei irgend Einer (aliquis), als irgend Etwas (aliquid); von der Natur aber nur, sie sei irgend Etwas, nicht aber irgend Einer. Aber dieses aliquid, dieses irgend Etwas, welches die angenommene menschliche Natur ist, darf von Christus nach der zweiten Meinung nicht ausgesagt werden; weil es nicht ein Mensch, d. h. etwas durch sich Da-

---

[1]) S. o. S. 47[1]); 48[1]).

[2]) Prima opinio (die der Heilige bekämpft) dicit, quod assumptum non tantum habet rationem humanitatis, sed etiam hominis; et tamen non potest dici »aliquis,« quia est alteri digniori adjunctum, sed dicitur »aliquid,« et illud aliquid praedicatur de persona assumente; et ideo sequitur, quod Christus sit aliquis, scl. assumens, et aliquod, scl. assumptum; et quod sit duo neutraliter, sed non masculine. Sent. III. dist. 6. q. 2. a. 1. cf. 3. q. 17. a. 1.

[3]) S. o. S. 70[1]). Franzelin aber erklärt geradezu: Christus als Person ist unus; aber durch seine Naturen ist er aliud und aliud. thes. 21. I; d. h. er ist Eine Person, aber nicht Ein Ding. Das verwirft aber der hl. Thomas ausdrücklich; 3. q. 17. a. 1 ad 2. Sent. III. dist. 6. q. 2. a. 1 ad 1.

seiendes, sondern nur die Menschheit ist. Denn aliquid, insofern es von Christus ausgesagt wird, bezeichnet nicht die Natur, die Menschheit, sondern das Suppositum der Natur, den Logos. Denn anders verhält es sich mit der göttlichen, anders mit der menschlichen Natur. Weil in Gott Natur und Suppositum, das was ist und das wodurch es Etwas ist, real eins und dasselbe ist, so kann von ihm die Natur an sich, also in abstracto, so gut, wie in concreto ausgesagt werden; so können wir vom Logos sagen, sowohl er sei die göttliche Natur und als auch er sei Gott. Nicht aber kann die menschliche Natur in abstracto von Christus ausgesagt werden, sondern nur in concreto, insofern sie nämlich im Suppositum ist; weil eben die menschliche Natur mit ihrem Suppositum nicht real eins und dasselbe ist und daher von ihm nicht ausgesagt werden kann; denn wir können nicht sagen: Petrus ist die menschliche Natur. Nun aber, wenn von einer Zweiheit in Christus die Rede ist, so gilt dies von den Naturen: könnten nun beide Naturen in abstracto von Christus ausgesagt werden — und dies wäre der Fall, wenn bei jeder derselben Natur und Suppositum eins und dasselbe wären — so würde folgen, daß Christus zwei wäre. Weil nun aber die zwei Naturen von Christus ausgesagt werden, nur insofern sie im Suppositum sind, also in concreto, so richtet sich die Zweizahl oder Einzahl nach dem Suppositum.

Weil nun die Vertreter der ersten Meinung zwei Supposita aber nur Eine Person in Christus annehmen, so ist nach ihnen Christus zwei im Neutrum, also zwei Dinge; aber nur Einer im Maskulinum, Eine Person.[1]) Nach den Nestorianern aber, welche zwei Personen annahmen, ist Christus nicht nur zwei im Neutrum, sondern auch zwei im Maskulinum. Weil wir aber, so schließt der hl. Thomas, in Christus (nach der zweiten Meinung) wie Eine Person, so auch nur Ein Suppositum annehmen (d. h. also behaupten, die menschliche Natur habe ihr Dasein durch den Logos, wie wir das im Vorhergehenden gezeigt), so ist nach uns Christus nicht nur im Maskulinum Einer, Eine Person, sondern auch im Neutrum Eines, Ein Ding;[2]) oder wie er an einer andern Stelle sagt: Ein Ding der zwei Naturen.[3])

Wie man sieht, wendet der hl. Thomas auch bei dieser Frage sein

---

[1]) S. o. S. 71.

[2]) 3. q. 17. a. 2. cf. Sent. III. dist. 6. q. 2. a. 1.

[3]) Quodl. IX. a. 2. s. o. S. 38[2]). cf. Sent. III. dist. 6. q. 1. a. 1. sol. 4: In Christo non sunt duae res naturae, sed ipse est res una duarum naturarum.

metaphysisches Prinzip des realen Unterschiedes von Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen an. Wäre beim Menschen die Wesenheit, die Menschheit real identisch mit dem Dasein, so hätten wir in Christus wegen der zwei Naturen zwei Daseiende; aber eben weil die menschliche Natur ihr Dasein nicht ist, sondern dieses nur in ihrem Suppositum hat, in Christus aber nur Ein Suppositum ist: so ist Christus auch nur ein einziges Ding. Begründet ja eben hier der hl. Thomas die Einheit des Seins in Christus mit den Worten des Boëtius: „Alles, was existiert, ist, insofern es existiert, nur Eines;“[1]) oder noch deutlicher: „Was nur immer existiert, existiert, ist im Dasein deshalb, weil es der Zahl nach Eines ist.“[2])

Christus ist der Zahl nach nur Ein Ding; er ist also, so erklärt der hl. Thomas weiter,[3]) schlechthin, ohne Einschränkung, simpliciter Eines, ein einziges Wesen. Wie so das? Was dem Accidenz nach Eines oder Mehreres ist, das ist nicht simpliciter, sondern nur secundum quid, nach einer gewissen Seite hin, mit einer gewissen Einschränkung Eines oder Mehreres. So ist Sokrates, insofern er eine weiße Hautfarbe hat und musikverständig ist, Mehreres secundum quid, aber nicht simpliciter; schlechthin ist er vielmehr nur Eines, nur Ein Wesen. Umgekehrt ist es bei der Substanz der Fall. Was der Substanz nach Eines oder Mehreres ist, das ist schlechthin, simpliciter, Eines oder Mehreres. Nun aber versteht man unter Substanz ein zweifaches: die erste Substanz, das Suppositum, die Hypostase, die von etwas Anderm nicht ausgesagt wird, und die zweite Substanz, die Natur oder die Wesenheit, die vom Suppositum ausgesagt, ihm zugesprochen wird. Nun findet sich in Christus — und das ist das Einzigartige an ihm — Ein Suppositum und zugleich zwei Naturen, während die bloßen Geschöpfe wie Ein Suppositum so auch nur Eine Natur haben. Wie man sieht, kann man demnach Christus bald Eines nennen, weil er Eines ist dem Suppositum nach, bald aber auch wieder zwei, weil er zwei Naturen hat. Es fragt sich nun: ist er Eines schlechthin und zwei nur secundum quid, oder umgekehrt, zwei schlechthin und Eines secundum quid? Um hier das Richtige zu treffen, ist Folgendes zu beachten: Von dem, was einem Ding in Bezug auf das Ganze zu-

---

[1]) »Omne quod est; in quantum est, unum est.« Sed Christum esse confitemur. Ergo Christus est unum. 3. q. 17. a. 1.

[2]) Quidquid est, ideo est, quia unum numero est. Si ergo Christus non est unum, nihil est. Sent. III. dist. 6. q. 2. a. 1. cf. C. g. IV, 38. 3. q. 17. a. 2.

[3]) De Unione Verbi a. 3.

kommt, sagt man, es komme ihm schlechthin, simpliciter zu; nicht aber ist dies der Fall bei dem, was ihm blos in Bezug auf einen Teil zukommt. Ist nun Etwas von der Beschaffenheit, daß es einem andern Ding sowohl in Bezug auf das Ganze, als in Bezug auf einen Teil zukommen kann, so sagt man von ihm, wenn es dem andern nur in Bezug auf den Teil zukommt, es komme ihm nicht schlechthin, sondern nur nach einer gewissen Seite hin zu. So ist z. B. die weiße Farbe dazu angethan, daß sie sowohl dem ganzen Menschen als auch einem Teil desselben zukommen kann; hat nun z. B. ein Neger weiße Zähne, so sagt man nicht, er ist schlechthin weiß, sondern nur, er ist weiß secundum quid, nämlich in Bezug auf seine Zähne. Dagegen kann man schlechthin sagen: Petrus ist grau oder blond, wenn er graue oder blonde Haare hat. Wenden wir dieses auf Christus an, so muß er schlechthin Eins genannt werden; und zwei nur secundum quid. Denn das Suppositum wird, wie bemerkt, als das Ganze bezeichnet, die Natur aber als der formale Teil; da nun Eines und Mehreres sowohl auf das Suppositum als auch auf die Natur bezogen werden können, so ist, wenn ein Suppositum mehrere Naturen hat, dieses — weil es eben das Ganze ist — Eines schlechthin und Mehreres nur secundum quid. Das kann man daran sehen, daß jene Dinge, welche sich dem Suppositum nach unterscheiden, aber dieselbe Natur haben, schlechthin mehrere sind, und Eines nur secundum quid, nämlich in Bezug auf die Natur. Weil nun Christus umgekehrt nur Ein Suppositum ist, welches zwei Naturen hat, so ist er Eines schlechthin, und zwei secundum quid.[1])

Hiemit ist nach dem hl. Thomas zugleich die Frage nach der Einheit des Seins in Christus gelöst. Denn da das Seiende mit dem Einsseienden vertauscht werden kann,[2]) so ist mit der Lösung der Frage, ob ein Ding Eines oder Mehreres sei, zugleich die Frage gelöst, ob es Ein Sein oder ein mehrfaches Sein habe, und umgekehrt.[3]) Denn durch ein dasselbe Prinzip hat jedes Ding sein Sein und seine Einheit.[4]) Da nun nachgewiesen ist, daß Christus schlechthin Eins ist, so folgt notwendig, daß er auch nur Ein Sein hat.[5])

---

[1]) De Unione Verbi a. 3. cf. 3. q. 17. a. 1 ad 7.

[2]) Unum convertitur cum ente. 1. q. 11. a. 1.

[3]) Unumquodque hoc modo habet unitatem, quomodo habet esse; et per consequens idem est judicium de multiplicatione rei et de esse ipsius. 1. q. 76. a. 2 ad 2.

[4]) Ab eodem aliquid habet esse et unitatem. C. g. II, 58. n. 2. cf. 1. q. 76. a. 3.

[5]) Quidquid est unum simpliciter, est unum secundum esse. Sed Christus est unum simpliciter. Ergo in eo est unum esse. De Unione Verbi a. 4.

§. 5.

In Christus ist nur Ein Sein. (a. 4.)

Vom Sein, so erklärt der Heilige,[1] kann in zweifachem Sinne die Rede sein. Einmal bezeichnet es, indem es als Copula das Prädikat mit dem Subjekt verbindet, die Wahrheit eines Satzes. Als solches ist es nicht etwas der realen Seinsordnung Angehörendes, sondern hat seine Existenz nur im urteilenden Verstande. Von diesem Sein ist hier nicht die Rede. „Sein" bezeichnet sodann das real Seiende, das in den Dingen selbst Vorhandene. Dies ist jenes Sein, welches in die zehn Kategorieen eingeteilt wird. Aber auch dieses Sein kann wieder in zweifacher Weise einem Ding zugeschrieben werden: Einmal im wahren und eigentlichen Sinn des Daseins, des Existierens, als der Akt, die Wirklichkeit des Seienden, entspringend aus den Prinzipien des Dinges, wie „Leuchten" das Wirklichsein des leuchtenden Dinges ist. Das Ding, welchem es in diesem Sinne zugeschrieben wird, hat im wahren und eigentlichen Sinne das Sein, existiert im wahren und eigentlichen Sinne. In dieser Weise kommt es blos zu der durch sich subsistierenden Substanz, dem Suppositum, der Hypostase, der Person.[2] Zweitens wird das Sein dann auch im Sinne von Wesenheit, gemäß welcher, durch welche das Ding sein Dasein hat,[3] durch welche das Ding in bestimmter Weise spezifiziert oder qualifiziert ist.[4] In diesem Sinne wird das Sein allen jenen Dingen zugeschrieben, die nicht durch sich subsistieren, sondern in einem Andern oder mit einem Andern, seien sie nun Accidentien oder substantielle Formen oder was immer für Teile. Diese haben das Sein nicht so, als ob sie im wahren und eigentlichen Sinn existierten, sondern, wenn ihnen ein Sein zugeschrieben wird, so will das sagen, daß durch sie Etwas ist; so sagt man z. B. von der Röte sie sei; aber nicht als ob sie in sich selbst existierte, ein Dasein hätte, sondern weil durch sie ein Ding das Rotsein hat.[5])

---

[1]) Sent. III. dist. 6. q. 2. a. 2. Quodl. IX. a. 3.

[2]) Hoc esse attribuitur alicui dupliciter: Uno modo ut sicut ei, quod proprie et vere habet esse vel est; et sic attribuitur soli substantiae per se subsistenti. Quodl. IX. a. 3. cf. 3. q. 17. a. 2. Vgl. o. S. 53 ff.

[3]) Aliquando tamen sumitur esse pro essentia, secundum quam res est, quia per actus consueverunt significari eorum principia, ut potentiae vel habitus. Sent. III. dist. 6. q. 2. a. 2.

[4]) C. g. II, 21. n. 3. De pot. q. 3. a. 1.

[5]) Omnia vero quae non per se subsistunt, sed in alio et cum alio, sive sint accidentia sive formae substantiales aut quaelibet partes, non habent esse, ut ipsa

Derart ist nun auch die Menschheit, die menschliche Natur Christi, wie der Heilige sie fasst: sie ist nicht das, was ist, sondern das, wodurch der Logos etwas Bestimmtes, nämlich Mensch ist.[1])

Das Sein also im wahren und eigentlichen Sinn, so fährt der Heilige weiter, insofern es nämlich den Akt des Seienden, das wirklich Existieren bezeichnet, gehört nur einem durch sich subsistierenden Ding, also dem Suppositum, der Person zu, nicht aber der Natur, die nur jenes Sein hat, wie es nach dem oben Gesagten der substantiellen Form eigen ist. Dem Suppositum selbst aber wird wieder ein zweifaches Sein zugeschrieben: einmal das substantielle Sein, d. h. jenes welches aus den die integrale Einheit des Suppositums begründenden Elementen entspringt, und welches dasselbe durch die substantielle Form erhält; sodann das accidentelle Sein, welches nicht zum integralen Sein des Suppositums, nicht zum

---

vere sint, sed attribuitur eis esse alio modo, i. e. ut quo aliquid est; sicut albedo dicitur esse, non quia ipsa in se subsistat, sed quia ea aliquid habet esse album. Quodl. IX. a. 3. Auf diesen Unterschied, den der hl. Thomas in Bezug auf das Sein macht, nimmt Stentrup offenbar keine Rücksicht, wenn er (l. c. thes. 10. p. 217) sagt: illi, quo aliquid habet esse, Thomas tribuit proportionatam existentiam; ipsum enim appellat esse, und daraus schliesst, der hl. Thomas schreibe der menschlichen Natur ein eigenes Dasein zu. Denn der hl. Thomas macht sich denselben Einwurf: Alles, nach dem man fragen kann, ob es ist, hat ein Sein; nun kann man bei der menschlichen Natur Christi fragen, ob sie ist; also hat sie ihr eigenes Sein. Er antwortet darauf: Dieser Einwand fasst das Sein, wie es sich blos im urteilenden Verstande findet; denn in diesem Sinne kann man selbst von der Blindheit — die eine bloße Privation ist — fragen, ob sie ist. Quodl. IX. a. 3 ad 4. Sent. 3. dist. 6. q. 2. a. 2 ad 5. Übrigens ist nach den Worten des hl. Thomas der Irrtum, das Sein der Wesenheit mit dem wirklich Existierenden zu verwechseln, ein sehr verbreiteter, und er gibt auch zugleich den Grund hievon an: Multis error accidit circa formas ex hoc, quod de eis judicant, sicut de substantiis judicatur: quod quidem ex hoc contingere videtur, quod formae per modum substantiarum signantur in abstracto, ut albedo, vel virtus (oder für unsern Fall humanitas) aut aliquid hujusmodi; unde aliqui modum loquendi sequentes, sic de eis judicant ac si essent substantiae. Et ex hinc processit error, tam eorum, qui posuerunt latitationem formarum quam eorum, qui posuerunt formas esse a creatione. Aestimaverunt enim quod formis competeret fieri, sicut competit substantiis; et ideo non invenientes ex quo formae generentur, posuerunt eas vel creari, vel praeexistere in materia, non attendentes, quod sicut esse non est formae, sed subjecti per formam, ita nec fieri, quod terminatur ad esse, est formae sed subjecti. Sicut enim forma ens dicitur, non quia ipsa sit, si proprie loquamur, sed quia aliquid ea est; ita et forma fieri dicitur, non quia ipsa fiat, sed quia ea aliquid fit, dum scl. subjectum de potentia reducitur in actum. De Virt. q. 1. a. 11.

[1]) S. o. S. 11 ff.

persönlichen Sein der subsistierenden Hypostase gehört, welches diesem vielmehr nur beigegeben ist. Letzteres ist nicht das Sein der Person schlechthin, sondern nur ein Sein derselben secundum quid, nach einer bestimmten Seite hin. So ist das Weißfarbigsein des Sokrates das Sein des Sokrates nicht insofern er Sokrates, also insofern er schlechthin, sondern nur insofern er weiß ist. Dieses accidentelle Sein kann unbeschadet der substantiellen Einheit des Subjektes, des Suppositums, der Person, in der es sich findet, ein mehrfaches sein. Denn Sokrates ist ein und derselbe, obwohl in ihm etwas anderes das Sein ist, durch welches er weißfarbig, und ein anderes das Sein, durch welches er musikverständig ist. Nicht aber ist es in gleicher Weise mit dem substantiellen Sein der Fall. Dies kann nicht in ein und demselben Suppositum, in ein und derselben Person ein mehrfaches sein; weil es unmöglich ist, daß ein einziges Ding mehr als ein einziges substantielles Sein hat.[1])

Weil nun nach der ersten Meinung in Christus zwei subsistierende Dinge sind — denn nach ihr hat auch die menschliche Natur ihr eigenes Dasein[2]) — so muß sie folgerichtig in Christus ein doppeltes substantielles Sein annehmen, das eine, nach welchem er Gott, und das andere, nach welchem er Mensch ist. Desgleichen nimmt auch die dritte Meinung, weil nach ihr die Teile der menschlichen Natur nur accidentell zum Logos hinzukommen, zwei Sein in Christus an; und zwar ist nach ihr das eine, das der Logos als Gott hat, ein substantielles, und das andere, das er seiner Menschheit nach hat, ein accidentelles.[3])

Weil wir nun aber mit der zweiten Meinung in Christus nur ein einziges subsistierendes Ding annehmen, und nicht mit den Vertretern der ersten Meinung sagen, daß Christus als Mensch sein eigenes Sein habe, und daß das Sein des Logos ihm nicht zugehöre, und weil wir andererseits der dritten Meinung gegenüber behaupten, daß die Menschheit zum Logos nicht accidentell hinzukomme,[4]) sondern substantiell, insofern sie nämlich vom Logos so aufgenommen ward, daß sie mit ihm ein einziges Ganze und ein einziges Sein, nicht in Bezug auf die Natur, wohl aber in Bezug auf das Suppositum, die Person, bildete:[5]) so folgt, daß das substantielle Sein, das im eigentlichen Sinne dem Suppositum zukommt, in Christus nur Eines ist.[6]) Deshalb wird auch nach dieser zweiten Meinung die

---

[1]) 3. q. 17. a. 2.

[2]) Omne quod habet per se esse, est subsistens. Sent. III. dist. 6. q. 2. a. 2.

[3]) Sent. III. dist. 6. q. 2. a. 2.

[4]) S. o. S. 32 f.

[5]) 3. q. 2. a. 6 ad 2.

[6]) Quodl. IX. a. 3. Sent. III. dist. 6. q. 2. a. 2. 3. q. 17. a. 2. Im An=

Person des Logos zusammengesetzt genannt, nicht als wäre sie im eigentlichen Sinne zusammengesetzt durch das Hinzukommen der menschlichen Natur zu ihrem persönlichen Sein; sondern weil ihr Sein auch das der menschlichen Natur ist, wie bei einem zusammengesetzten Ganzen die Teile nicht ihr eigenes Sein, sondern das des Ganzen haben, indem das Ganze den Teilen sein eigenes Sein mitteilt.[1]) So teilt die von Ewigkeit her als Ganzes bestehende Person des Logos der zu ihrem persönlichen Sein aufgenommenen menschlichen Natur ihr eigenes göttliches Sein mit, durch welche sie dann als dieser bestimmte Mensch existiert.[2]) Weil ferner die menschliche Natur nach eben dieser zweiten Meinung ihre Substantifizirung, d. h. daß sie, wie es der Substanz zukommt, Etwas durch sich und für sich Bestehendes sei, nur durch die Vereinigung mit dem Logos erhält, durch welchen sie ihr Dasein als dieser bestimmte Mensch hat: so bezeichnet nach ihr das Wort „Mensch," von Christus gebraucht, nicht blos das aus Leib und Seele Zusammengesetzte, die menschliche Natur, sondern auch die Gottheit, und zwar ohne allen Vorbehalt.[3]) Denn da nach ihr die menschliche Natur nicht ein durch sich bestehendes Ding ist, sondern der Logos das Ding, das Suppositum auch der menschlichen Natur ist, so wird mit Mensch auch der Logos im wahren und eigentlichen Sinn bezeichnet.[4]) Es ist also nach dem hl. Thomas in Christus eine Einheit, die nach der der Trinität die höchste ist.[5]) Und obwohl die Einigung der menschlichen Natur mit dem Logos nur in der Person, nicht auch zugleich in der Natur erfolgt ist, so ist doch die Einheit des Logos mit der menschlichen Natur eine stärkere und innigere, als die Einheit von Seele und Leib bei uns, obwohl diese bei uns nicht blos Eine Person, sondern auch nur Eine Natur bildet.[6])

Der Grund dieser innigsten Einheit Christi ist die unendliche Kraft des Logos, welcher als geistiges Wesen von unendlicher Kraft die mensch-

---

schluß an letztere Stelle erkläit Stentrup, nach dem hl. Thomas gehöre die menschliche Natur nicht im eigentlichen Sinn zum persönlichen Sein des Logos (l. c. th. 10. p. 217 sq.): aber gerade dieses lehrt hier eben Thomas, wie an vielen andern Stellen.

[1]) Sent. III. dist. 6. q. 2. a. 3. 3. q. 2. a. 4. Compend. c. 212.

[2]) 3. q. 17. a. 2 ad 2; ibid. q. 2. a. 6 ad 2. C. g. IV, 49, bes. ad 3. 5. 9. 12.

[3]) Sent. III. dist. 6. q. 1. a. 3. cf. Divisio textus ibid.

[4]) Sent. III. dist. 7. q. 1. a. 1. cf. 3. q. 16. a. 1.

[5]) Post unitatem Trinitatis maxima unitas est Verbi incarnati. De Unione Verbi a. 3.

[6]) Unitas divinae personae est major unitas, quam sit unitas et personae et naturae in nobis. Et ideo unio Incarnationis est major, quam unio animae et corporis in nobis. 3. q. 2. a. 9 ad 3.

liche Natur inniger mit sich eins macht, als selbst die Seele den Körper zu Einem Sein mit sich erhebt.[1]) Aber, so könnte man hier einwenden, wenn wir die Einheit des Seins in Christus als eine so innige fassen, daß die menschliche Natur ihr Dasein nur durch den Logos erhält, sind wir da nicht vor die Alternative gestellt: entweder wird dann die Existenz des Logos durch die menschliche Natur determiniert, informiert, oder der Logos informiert die menschliche Natur, verhält sich also entweder als Material- oder als Formalursache?[2])

Beide Einwendungen, die man gegen seine Lehre vorbringen könnte, kennt der hl. Thomas, und begegnet ihnen. Allerdings wird der Logos, wenn man so sagen darf, informiert durch die Menschheit, die er angenommen hat und die nicht etwas Accidentelles, sondern eine substantielle Form ist, welche dem Suppositum, dem sie innewohnt, das substantielle Sein als Wesen dieser bestimmten Art, also hier als Mensch, verleiht; denn durch die von ihm angenommene Menschheit hat der Logos, daß er Mensch ist. Aber während jeder andere Mensch durch die Menschheit schlechthin im Sein konstituiert wird, ist der Logos von Ewigkeit her im Sein schlechthin konstituiert durch seine göttliche Natur; durch die menschliche Natur aber wird er nur in dem Sinn konstituiert, daß er Mensch ist, also nicht simpliciter, sondern nur secundum quid.[3]) Die Menschheit aber wird Form genannt, nicht als ob sie das Subjekt, in dem sie ist, wie etwas Materielles informierte, sondern nur weil sie das Ganze ist, in welchem das Suppositum als Einzelwesen subsistiert, für sich und durch sich im Dasein ist.[4]) Weil nun der Logos das Einzelwesen, das Suppositum, die Person seiner menschlichen Natur ist, so kann diese als substantielle Form bezeichnet werden, durch welche er in dieselbe Spezies gehört, wie die andern Menschen.[5])

Aber ebenso wenig wird umgekehrt durch diese innige Einheit des Logos mit der menschlichen Natur, indem er dieser sein eigenes Sein mitteilt, der erstere die Form der letzteren; nicht der Logos wird in die

---

[1]) Contra Graecos, Arm. etc. c. 6. Comp. c. 211.

[2]) Stentrup, l. c. th. 10. p. 212 sq.

[3]) »Deus« supponit suppositum personae Filii, et hoc idem est suppositum humanae naturae per illam naturam informatam secundum modum intelligendi, inquantum subsistit in ea. Sent. III. dist. 7. q. 1. a. 1. Ibid. dist. 6. q. 1. a. 1. sol. 4 ad 1. Ibid. sol. 1 ad 2. De Unione Verbi a. 4. C. g. IV, 49 ad 6.

[4]) Quodl. IX. a. 2. ad 4. cf. Sent. III. dist. 6. q. 1. a. 1. sol. 2 ad 2. C. g. IV, 49 ad 12.

[5]) 3. q. 2. a. 3 ad 3.

kreatürliche Sphäre herabgezogen, sondern umgekehrt die menschliche Natur wird, soweit dies einer Kreatur möglich ist, zur Teilnahme an der Gott eigenen Vollkommenheit emporgezogen, die eben darin besteht, daß Gott der Seiende ist.[1]) Ist ja eben eine jede geschaffene Substanz Gott um so ähnlicher, je mehr sie Wirklichsein hat.[2]) Wenn nun der Logos seiner menschlichen Natur sein eigenes Dasein mitteilt, so wird er nicht die Form derselben; denn die Form ist ja nicht in dem Sinne Prinzip des Seins, als ob sie der Materie das Dasein im eigentlichen Sinn verliehe, sondern nur, dadurch, daß sie die Substanz in ihrem spezifischen Sein vollendend, diese zur Aufnahme des Daseins befähigt;[3]) das Dasein selbst aber zu geben, ist Gottes, des Schöpfers, eigenstes Werk.[4]) Während also bei Christus die menschliche Seele die Form ist, welche dem Leibe das spezifische Sein verleihend dieselbe für die Aufnahme des Daseins befähigt, ist es der Logos, welches ihr dieses letztere, welches die letzte Vollendung des Seienden ist, verleiht. Ist also das Dasein bei den übrigen Geschöpfen eine bloße Wirkung Gottes, so ist es bei der menschlichen Natur Christi das göttliche Sein selbst, welches das Sein des Menschen Christus wird, indem seine Natur zu Einem Sein mit Gott aufgenommen, mit ihm ein einziges Wesen wird, nicht in Bezug auf die Natur, wohl aber in Bezug auf die Person. So hat der Gottmensch — das ist nach unserm Dafürhalten kurz der Sinn der Lehre des Aquinaten — ein wahrhaft menschliches Sein in Bezug auf die Natur, die er mit uns Allen gemeinsam hat — das Sein der Wesenheit — sein Dasein aber, der Grund seines Bestandes auch als Mensch ist etwas Unendliches, das göttliche Sein des Logos.

Indem wir bei dem knapp bemessenen Raume unsre Abhandlung hier abbrechen, sind wir uns der Unzulänglichkeit derselben recht wohl bewußt. Unsre Absicht war, den Sinn des großen Aquinaten aus seinen eigenen Werken und nach seinen eigenen Prinzipien festzustellen und Andere zu gleichem Forschen zu veranlassen.

---

[1]) Schäzler, l. c. p. 135 f.

[2]) C. g. II, 53, n. 4. cf. ibid. c. 15. & 52.

[3]) S. o. S. 53.

[4]) 1. q. 8. a. 1; q. 104. a. 1. a. 4 ad 2.